FRANCISCO ELIAS de TEJADA

PER UNA CULTURA GIUSNATURALISTA

EDIZIONI THULE

. . . nella lotta cattolica nella quale ci sentiamo spiritualmente impegnati, sapremo conservare nella vittoria la saggezza serena nemica dell'orgoglio vano e nella sconfitta la fede serena e salda, che è immune da tentennamenti codardi. Basti alle nostre coscienze la fermezza della nostra decisione militante: questo è quel che ci compete. Le vittorie o le sconfitte sono concesse da Dio secondo i disegni della Sua provvidenza. Nostro dovere è combattere, indipendentemente dai disegni dell'Altissimo.

Tejada a Palermo nel 1976

L. 5000
(IVA compresa)

FRANCISCO ELIAS de TEJADA

PER UNA CULTURA GIUSNATURALISTA

a cura di Piero Vassallo e Tommaso Romano

EDIZIONI THULE

Edizioni Thule - Via Ammiraglio Gravina, 95 - Palermo
Stampato in Italia Printed in Italy

NOTA INTRODUTTIVA

Nell'ottobre del 1973, a Napoli, dove si concludeva il drammatico ed amaro periodo del colera, si tenne un convegno di studi tradizionali, promosso dal direttore dell'Alfiere, Silvio Vitale.

L'Alfiere era una presenza viva nell'ambito della cultura italiana all'inizio degli anni settanta. Fin dal 1960, anno nel quale fu fondata da Silvio Vitale e Gabriele Fergola, la rivista aveva infatti interpretato, con nobiltà e profondità, i valori della tradizione, resistendo alle suggestioni mondane e alle spinte massive. Dopo la svolta del 1972 divenne il punto ideale di riferimento dei tradizionalisti e degli uomini della destra che valutavano la limiatezza e l'esiguità della cultura di Armando Plebe.

Per questo, a malgrado dei non spenti focolai epidemici, al convegno dell'Alfiere parteciparono gli esponenti tradizionalisti di due generazioni: quelli che avevano superato i difficili anni del miracolo e della grande illusione progressista e i giovani che si erano formati nelle sparute schiere dei renitenti al « sessantotto ».[1]

A dare un tono ed uno « spessore » al convegno fu tuttavia la vivacissima partecipazione di Francisco Elias de Tejada.

Assiduo collaboratore dell'Alfiere fin dai primi numeri, Tejada aveva enormemente allargato gli orizzonti della cultura tradizionalista italiana: aveva proposto lo studio dei grandi pensatori della Controriforma, aveva aperto le vie per la rivendicazione dell'opera di Giambattista Vico, aveva rivelato la ricchezza dei teorici carlisti a cominciare da Aparisi e De Mella, ed aveva indicato le vie per far uscire il tradizionalismo italiano dalla penombra nel quale rimaneva a causa di una certa dipendenza da De Bonald.

Il ritorno di Tejada a Napoli in quelle circostanze assumeva dunque un duplice valore: era simbolo di solidarietà nei confronti dei napoletani isolati dall'epidemia ed era l'offerta di un contributo impareggiabile alla cultura tradizionalista rinascente.

[1] Al convegno aderirono e parteciparono, fra gli altri: Paolo Caucci, Gianni Allegra, Piero Vassallo, Giovanni Cantoni, Tommaso Romano, Pino Tosca, Gennaro Malgieri, Generoso Simeone, Antonio Russo, Fulvio Izzo, Mario Gallotta.

Ora il convegno fu l'occasione ideale per avanzare la proposta di una celebrazione di san Tommaso, nel VII centenario della morte, che cadeva nel 1974.

Tejada aderì immediatamente, e con giovanile entusiasmo, alla proposta. Giudicò il convegno strumento ideale per testimoniare la fede cattolica e per rafforzare le radici culturali del tradizionalismo in Italia. Assunse il gravoso impegno di coordinare la partecipazione spagnola e latino-americana e, tracciò con lucidità propriamente « mostruosa » le linee programmatiche del congresso tomista.

Preparato con grande cura e dispendio di mezzi il convegno si tenne a Genova nell'aprile successivo. Per la partecipazione degli studiosi di dodici nazioni, per l'adesione del pubblico e per la risonanza nei mass-media il convegno ottenne un successo mai prima sperato per una manifestazione tradizionalista. Per valutare la portata di questo successo è sufficiente considerare i nomi di alcuni fra i relatori e gli intervenuti, oltre Tejada: il cardinale Giuseppe Siri, Michele Federico Sciacca, Juan Vallet de Goytisolo, José Pedro Galvao de Sousa, Ugarte del Pino, Pedro Escalante, Raimondo Spiazzi o.p., Tito Centi o.p., Gianni Baget-Bozzo, Hugues Keraly, Giovanni Torti, Marco Tangheroni, Antonio Russo, Giovanni Durando, Nino Badano, Ubaldo Giuliani, Giovanni Cantoni, Tomas Barrero, Pablo Badillo, Silvio Vitale, Paolo Caucci ecc.

A conclusione dei lavori la maggioranza dei partecipanti al convegno decise di fondare l'Associazione dei giusnaturalisti cattolici. Presidente fu acclamato Silvio Vitale, la segreteria fu affidata a Piero Vassallo. Fu costituito un ristretto comitato organizzativo, del quale entrarono a far parte Paolo Caucci, Pino Tosca, Tommaso Romano.[2]

Il programma dell'associazione era quello tejadiano: dare al movimento per la riconquista civile, alla parte sana, non laica, non « plebaica » della destra italiana la forza delle idee tradizionali, della vera cultura cattolica.

Mutare radicalmente la destra, trasformarla da gentiliana ed evoliana che era in una forza capace di interpretare e continuare validamente la tradizione italiana.

In questa prospettiva fu scelto il tema per un secondo convegno di studi, convegno che Tejada volle interamente italiano, data la natura del problema: Vico maestro della tradizione italiana. Vico senza i filtri deformanti delle letture crociane, gentiliane, marxiste, neo-kantiane.

Tra il convegno tomista e quello vichiano fu un lungo periodo di preparazione, di incontri, di studio. Al centro di esso, nel maggio del 1975, un episodio molto significativo: l'intervento tejadiano al II incontro dell'Aico.

Davanti agli esponenti della destra internazionale secondo Plebe, Tejada tenne una magistrale lezione[3] *e intervenne più volte, polemicamente, per contrastare Plebe o gli amici di Plebe. In questo modo ottenne ampi consensi e simpatie. Tanto che riuscì ad aggregare diversi studiosi, fra i quali Gaetano Catalano e Pier Francesco Zarcone.*

Preparato scrupolosamente dagli organizzatori, Pino Tosca e Pino Mascolo, il convegno vichiano si tenne a Bari nel dicembre del 1975, ed ebbe vasta risonanza. Le principali relazioni del convegno, raccolte in un volume dall'editore Tommaso Romano, furono vendute in pochi mesi, a prova dell'interesse suscitato dai lavori del convegno.[4]

Dopo la chiusura dei lavori fu fissato il tema del successivo convegno: le insorgenze popolari antigiacobine. L'editore Tommaso Romano propose la sede palermitana e assunse il pesante onere della organizzazione. Il convegno si svolse, con successo e varie manifestazioni collaterali nei Saloni del « Don Orione ».

La finalità del convegno, come si evince dalle relazioni già pubblicate[5] *e da quella tejadiana, inclusa nel presente volume, era dimostrare che l'invasione giacobina della nostra penisola non fu preambolo di alcun vero risorgimento italiano ma atto di rapina e grave attentato all'identità cattolica e tradizionale del popolo italiano.*

Conseguentemente si dimostrava che la resistenza popolare ai francesi fu l'inizio di un risorgimento ideale anche se incompiuto storicamente.

---

2 Notizie sullo svolgimento del convegno nel saggio di G. Ferracuti, « Tejada e l'Italia », quaderni di « Traditio », Thule, Palermo 1981.

3 La relazione di Tejada all'Aico portava il titolo « Liberalismo, totalitarismo, tradizionalismo ». E' stata pubblicata in « Traditio », n. 11, giugno 1978.

4 Furono relatori al convegno vichiano, oltre Tejada: Silvio Vitale, Paolo Caucci, Pier Francesco Zarcone, Piero Vassallo, Sergio Fabiocchi, Gaetano Catalano. Fra gli altri intervennero: Silvano Pannunzio, Giovanni Torti, Tommaso Romano, Claudio Cattani, Generoso Simeone, Alessandro Barbera, Giuseppe Incardona, Pino Tosca, Corrado Camizzi, Carlo Fabrizio Carli, Valeria Percopo, Gabriella Percopo.

5 Finora sono state pubblicate le relazioni di Paolo Caucci (*Breve storia dei « viva Maria! »*, in « Traditio », n. 6, settembre 1979) e di Piero Vassallo (*Resistenza all'illuminismo*, quaderni di « Traditio », Genova, marzo 1980). Al convegno palermitano, oltre Tejada, intervennero: Silvio Vitale, Pierfrancesco Zarcone, Corrado Camizzi, Giuseppe Tricoli, Tommaso Romano, Pino Mascolo, Tomas Barrero, Juan Garcia de la Concha, Roberto Trapani della Petina, Alberto Maira, Francesco Muscolino, Virgilio Titone, Gaetano Catalano, Paolo Caucci, Gaetano Hardouin di Belmonte.

Il convegno palermitano coincise con l'aggravarsi della crisi politica della destra italiana, crisi che di lì a poco doveva dar luogo all'infelice esperienza di Democrazia nazionale. La crisi, infatti, causò una serie di reazioni negative, reazioni che ritardarono e compromisero la diffusione della dottrina tradizionalista negli ambienti che al tradizionalismo erano più vicini.

Ora la complessità del rapporto tra la destra divisa e il tradizionalismo venne in luce nel corso dei lavori del IV convegno dei giusnaturalisti cattolici, convegno che affrontò la spinosa questione del risorgimento e dell'unità d'Italia.

Il convegno che si tenne a Roma, nella bella sede di Civiltà cristiana, fu caratterizzato dall'emergere di tesi diverse: da un lato le tesi dei tradizionalisti, Tosca, Zarcone, Romano, Fabiocchi e Caucci in prima linea, dall'altro le tesi della cultura di destra e di destra cattolica: Erra, Bernardi-Guardi, Fasolo, Carli, Casalena.

Il convegno romano non ebbe il seguito progettato da Tejada, un convegno chiarificatore sui rapporti tra fascismo e tradizione italiana, perché Tejada, dopo due mesi, morì prematuramente.[6]

Giudicata mondanamente l'attività tejadiana, nel fervido periodo 1973-1977, risulta incompiuta o meglio compiuta dall'insuccesso. Ma la misura mondana non si applica alla vita e all'opera di uomo profondamente non mondano quale fu Francisco Elias de Tejada.

Senso dell'azione tejadiana non è stato il successo ma la testimonianza: la consacrazione del genio e dell'erudizione enorme, che egli possedeva, all'affermazione senza compromessi. Egli era un soldato di Cristo Re, non un « politico », non un settario.

Giudicata in questa luce l'iniziativa di Tejada, come la vita di Tejada, si chiude con un bilancio positivo. E non si chiude, ma continua nella Comunione tradizionale, fondata dai seguaci del Maestro, per affermare, con il suo spirito, i valori per i quali visse.[7]

p. v.

---

[6] In memoria di Tejada è stato pubblicato, nel giugno 1978, uno speciale fascicolo di « Traditio ».

[7] La Comunione, fondata a Civitella da Paolo Caucci, raccoglie un folto gruppo di studiosi della tradizione, fra i quali Andrea Dalledonne, Pierfrancesco Zarcone, Piero Vassallo, Gianni Ferracuti, Pucci Cipriani, Franco Antico, Franco Andreini, Tommaso Romano, Remo Palmirani, Giovanni Torti, Sergio Fabiocchi, Emilio Cristiano, Otello Tavoni, Beppe Bergamaschi, Massimo de Leonardis, Piero Catanoso, Brunello De Cusatis, Pier Paolo Guidi, Diana Gambini, Daniela De Rosa, Fabio Scannapieco.

PERCHÈ SIAMO TOMISTI: DALLA TEOLOGIA ALLA POLITICA

Per i furiosi progressisti che oggi si accaniscono contro il corpo dottrinale della Chiesa Cattolica nella più violenta ribellione che il Maligno sia stato mai capace d'inoculare nell'umanità, il nome di San Tommaso d'Aquino costituisce un revulsivo capace di sfociare nelle più energiche condanne, un esorcismo scatenante pazzie di rabbia infeconda: ribellione e furiosa rabbia che devono spingerci a propugnare il nome dell'Aquinate come vessillo della nostra lotta in difesa dei principi della autentica Tradizione cattolica.

La prova più convincente che questo frate, profondo e sereno pensatore del secolo XIII, sia il migliore rimedio per i mali del nostro tempo è il diabolico furore che suscita nei progressisti distruttori del corpo mistico di Cristo nella Sua Chiesa unica, universale, cattolica, apostolica e romana. Con la stessa serenità feconda, che il Santo d'Aquino prodigò nei suoi scritti e nella sua vita, dobbiamo dar prova del nostro impegno di cattolici autentici seguendo le dottrine del Santo Aquinate. Ponderati nel pensiero, ma pieni di slancio nella realizzazione; comprensivi con coloro che lo attaccano o disprezzano, ma con la intima sicurezza che ci è data dall'essere suoi seguaci nel pensiero; aperti alle novità che ogni generazione apporta, ma con la decisiva volontà di riceverle per integrarle nella armonica architettura delle *Summae* tomiste; aggiornatori dei temi del secolo XIII, ma convinti che la formulazione, ad essi data da San Tommaso nel lontano mille duecento, possiede la validità permanente che è caratteristica della verità.

Viviamo in un periodo di crisi, che solo può paragonarsi a quelle prodotte nella cultura occidentale dall'irrompere dell'aristotelismo nel secolo XIII e dell'eresia protestante nel XVI. Perciò, di fronte alle eresie demolitrici della sostanza del cattolicesimo, ci proclamiamo nemici irriducibili di qualsiasi transazione con l'errore e di qualunque chiaroscuro dottrinale, fedeli alla linea cattolica tracciata da San Tom-

maso e più tardi espressa dai grandi teologi del Concilio di Trento. Siamo tomisti e siamo tridentini. E lo siamo perchè è nostro fine seguire così sicuri esempi; fare nostro il pensiero dell'Aquinate ricercando nella sua dottrina le armi idonee a combattere le moderne eresie, seguendo le orme dei grandi teologi tridentini che combatterono la battaglia contro l'eresia protestante con le spade temprate dalla dottrina tomista.

È questo il cammino della nostra fedeltà. Della fedeltà perenne alle verità della Fede rivelata da Cristo, così come fu interpretata dall'intelletto illuminato del Santo d'Aquino e fu definita in Trento da coloro che seppero seguire i passi del Frate santo. Se non conseguiremo ciò che riuscirono a realizzare quegli uomini egregi, di cui ci sentiamo fedelissimi continuatori, sarà dovuto alla nostra incapacità. Ma nella lotta cattolica nella quale ci sentiamo spiritualmente impegnati, sapremo conservare nella vittoria la saggezza serena nemica dell'orgoglio vano e nella sconfitta la fede serena e salda, che è immune da tentennamenti codardi. Basti alle nostre coscienze la fermezza della nostra decisione militante: questo è quel che ci compete. Le vittorie o le sconfitte sono concesse da Dio secondo i disegni della Sua provvidenza. Nostro dovere è combattere, indipendentemente dai disegni dell'Altissimo.

Già so che oggi l'impresa è difficile per il confusionismo dilagante. Non si parla di cattolicesimo ma di ecumenismo, termine nuovo, nelle cui applicazioni vediamo che, disgraziatamente, poco resta dell'autentico cattolicesimo. Si è svigorita la tensione missionaria perchè invece di eretici, parola orrenda per la sua chiarezza inequivocabile, si parla di fratelli separati, primo passo perchè la Chiesa Cattolica si abbassi dall'intransigenza che è prerogativa della verità, in compromessi che tendono a trasformarla nella prima delle sette protestanti.

Per combattere, rivolgiamo lo sguardo pieno di speranza agli insegnamenti di San Tommaso d'Aquino. Perchè nel Santo delle Scuole speriamo di trovare la chiarezza oggi offuscata da coloro che fuggono da San Tommaso, da quelli che rinnegano il Santo d'Aquino, prigionieri del giustificato timore che il sole sorge dalla *Summa* li precipiti definitivamente

> « . . . a la riva malvagia
> ch'attende ciascun uomo che Dio non teme ».
>
> (*Inferno,* III, 107-108)

Vogliamo dissipare le tenebre, in cui a poco a poco sta sprofondando la verità cattolica. E dobbiamo farlo con l'aiuto del Frate santo, le cui dottrine servono contro i mali del nostro secolo con la medesima rigorosa efficacia con cui servirono contro le eresie del secolo XIII.

Il problema filosofico del secolo XIII

Il secolo XII è dominato dalla forte influenza della dottrina aristelica nuovamente scoperta. Il prestigio di Aristotele era tale da potersi contrapporre alla linea della sapienza incarnata nella « philosophia christiana ». La sfrenata mania per la classificazione, moda intellettuale del secolo precedente, denunzia già il pericolo della minaccia aristotelica. La « philosophia christiana » intuita da San Giustino, apertamente proclamata da San Agostino, e, nei due secoli anteriori, dai Vittorini, dai Cistercensi e da Giovanni di Salisbury, è la filosofia che si adattava ai dettami superiori della rivelazione, non la meditazione razionale sulla Divinità che è propria della Teologia.

Quando sulla meditazione razionale sull'Essere divino predominerà l'ansia di comunicazione con la Divinità, i Vittorini, i Cistercensi o Giovanni di Salisbury daranno alla mistica unita al dogma una importanza superiore alla filosofia; in tal modo la gerarchia del sapere, ripetuta in tutte le classificazioni del secolo XII si rispecchia invariabilmente in una catalogazione che, dalle Arti liberali codificate da Marziano Capella, ascende fino alle scienze teoriche, tra cui va inclusa la Teologia. Il tutto organizzato in una palpitante unità di conoscenze, perchè la filosofia equivale alla totalità dello scibile elaborato dalla ragione umana; di modo che ciò che appare al di là della filosofia è il dogma rivelato, che è opera di Dio e il cui contenuto dà forma sostanziale ad ogni ramo della filosofia: dalla Etica, che affonda le sue radici nelle virtù dettate nei precetti del *Decalogo* fino al Diritto, che riconosce la giurisdizione della Chiesa in quanto istituzione fondata da Gesù Cristo, o dalla Politica, che si fonda sulla formula delle chiavi consegnate da Cristo a San Pietro, su cui si fonda l'ordine della Cristianità nell'Occidente. Fino al XII secolo la filosofia è la ragione pensante, soggetta alla rivelazione; la Teologia forma parte della filosofia, perchè il suo oggetto scientifico è costituito dallo studio razionale dell'Essere divino; ciò non ostante la filosofia cristianizzata non prescinde dalla ragione in nessuna delle sue parti, nè

la rivelazione appartiene esclusivamente alla Teologia. Questa sarà la breccia che darà passo alle polemiche del secolo XIII.

Nei primi cinque lustri del secolo domina un « timor riverentialis » di fronte a Aristotele, cioè per la nuova filosofia che giunge attraverso traduzioni sempre più precise, accolte come appetitoso nettare dai dotti contemporanei. Per farsene una idea basta leggere il catalogo compilato con pazienza, in questo caso genuinamente benedettina, da J. T. Muckle con il titolo *Greek works translated into Latin before 1350,*[1] dove risulta chiarissima la progressiva penetrazione di un Aristotele, che si va conoscendo man mano con termini sempre più esatti. Ed è precisamente questo nuovo Aristotele che cambierà le prospettive degli studiosi in un divampare di passioni intellettuali, la cui cronaca sarebbe la radiografia intellettuale di questo periodo della storia del pensiero occidentale. Bisogna pensare che fino ad allora non s'intendeva per filosofia una scuola determinata, ma tutto l'insieme delle umane conoscenze; tanto è vero che s'includevano in essa le Arti liberali (benché vi sia stato qualche anonimo classificatore di cui ci dà notizia Martin Grabmann in *Die Geschichte der scholastischen Methode,*[2] il quale chiarì che in essa non imperavano i ragionamenti sicuri). D'altro canto, i « mistici » passavano direttamente dalle Arti liberali, confuse con il sapere filosofico, alla considerazione del dogma nel duplice valore di fede che accetta la rivelazione e di unione dell'uomo con la Divinità.

Il nuovo Aristotele preparava una filosofia con una impronta totalmente differente, perchè comportava una elaborazione sistematica indipendente dal dogma cristiano. Da ciò sorse il dubbio della possibilità o impossibilità d'includere la Teologia nella Filosofia o se era necessario separarla, staccandola dall'insieme dei problemi filosofici; perchè in Aristotele non esiste il dogma, dato che nel suo chiuso sistema interpretativo dell'universo, il Cristianesimo, per ovvie ragioni cronologiche, non era potuto entrare.

A questo punto si è nuovamente all'inizio della meditazione occidentale: cioè agli albori del pensiero greco: da un lato la religione, che dava una interpretazione totale del mondo e dall'altro Aristotele che interpretava filosoficamente l'universo in modo completamente distinto; ambedue sembravano inconciliabili. Tanto più che l'Averroismo poneva la loro radicale separazione, sostenendo la possibilità di due verità parallele: la verità secondo la tradizione culturale cristiana, ai dettami della quale si era accomodata la debole filosofia fino allora conosciuta; e la verità iscritta nel sistema dell'Aristotele nuovamente scoperto, che si assumeva come verità filosofica per eccellenza. Sigieri di Brabante nelle sue *Quaestiones de anima intellectiva,* Boezio di Dacia nel *De summo bono,* l'inglese Giovanni di Secheville nel *De principiis naturae,* Giovanni di Jandun nei suoi molteplici commenti allo Stagirita, dalle aule del Collegio delle Arti dell'Università di Parigi, saranno i più strenui difensori della differenziazione tra verità filosofica e verità teologica, ambedue con uguale validità conoscitiva. La « via philosophica », razionale e aristotelica, si erge contro la « veritas » della fede conosciuta attraverso la rivelazione. Il « cum philosophia procedamus » di Sigieri di Brabante sarà una sfida all'antica concezione della filosofia intesa come speculazione razionale radicata nella rivelazione.

La minaccia era tremenda, molto più grave della successiva eresia protestante del secolo XVI e del progressismo scientifico e ateizzante del XX. Un millennio di sapere faticosamente elaborato da generazioni e generazioni era sul punto di crollare inevitabilmente.

San Tommaso integrista

La profonda crisi del pensiero occidentale è superata nel secolo XIII sfociando in due direzioni faticosamente perseguite: la prima con la trasformazione della « philosophia christiana » in teologia, con cui si cerca di velare la dipendenza (divergenza) dalla nuova filosofia aristotelica, filosofia per antonomasia, alla antica filosofia, mutata ora in teologia; la seconda con la rottura del recinto scientifico delle sette Arti liberali, cammino che la scienza percorrerà per indipendentizzarsi sia dalla filosofia che dalla teologia. Quattro grandi sistemi si appresteranno a offrire le loro soluzioni: la scienza sperimentale di Ruggero Bacone, le arti logiche di Raimondo Lullo, la metafisica della Divinità infinita di Duns Scoto e l'armonicismo di San Tommaso d'Aquino, unico sistema filosofico che riuscì a superare la scissione restaurando l'unità armonica e gerarchica dei molteplici campi dello scibile umano.

Con il suo sistema integratore e onnicomprensivo si sarebbero potute evitare le due eredità demolitrici del secolo XIII: da un lato

[1] In « Speculum » di Toronto, IV (1942), pp. 32-42; e V (1943), pp. 102-114.
[2] Berlin-Graz, Akademie-Verlag und Akademische Druck und Verlag Anstalt. In due volumi, 1950 e 1956.

la separazione della filosofia e dall'altro la frattura delle Arti liberali. Difatti la ferrea concatenazione delle tesi tomiste non lasciava nessuna porta aperta allo sperimentalismo come fonte e misura delle conoscenze, nè alla matematizzazione delle scienze, nè alla fervorosa incomprensione degli atti della volontà divina. Solamente San Tommaso riuscì con il meraviglioso, equilibrato armonicismo ad evitare qualsiasi errore ideologico, e far, sì, un'unica concessione alla moda contemporanea, ma nel terreno puramente terminologico, intitolando *Summa theologica* quella, che un secolo prima si sarebbe chiamata *Summa christianae philosophiae*. Perchè il Santo d'Aquino combatte gli errori dei sistemi aristotelizzanti, ma sa raccogliere da essi ciò che di utile apportavano. Lontano dall'essere il filosofo tacciato di fanatismo dalla sdegnosa ignoranza progressista, fu il pensatore più ricettivo di tutta la storia del Cristianesimo. Infatti San Tommaso non esclude mai per partito preso, ma cerca d'integrare al servizio della speculazione cristiana tutto quello che Aristotele aveva di buono. Non si può non riconoscere che l'Aquinate integrò le verità della ragione umana nella unica verità di Dio. Fu integro nella verità e noi vogliamo essere fedeli discepoli di così grande maestro.

La reazione antiaristotelica e le sue conseguenze

Quando San Tommaso cominciava il suo lavoro speculativo, la separazione tra la teologia, erede della « philosophia christiana », e la filosofia, seguace del nuovo Aristotele, era completamente avvenuta.

Tale separazione si produce per la pretesa ostinata di ripudiare Aristotele, senza comprendere che una parte non trascurabile del suo pensiero poteva essere assunto in pro dei dogmi rivelati. Ma al principio del secolo XIII l'unica attitudine nei suoi confronti è quella di condanna piena, senza cedimenti. Citiamo al proposito qualche esempio. Assalonne di Springkirchbach, canonico vittorino morto nel 1203, sentenzia perentoriamente in uno dei suoi *Sermones*: « *Delectabit forfassis te facundia Tulli, sapientia Platonis, ingenium Aristotelis, qui sapientes nescios et stultos peritos facit. Sed quae est convenientia Christi ad Belial? Auferte ista hinc et nolite facere domum patris vestri domum negotiationis* (Job, 11). *Non enim regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis* ».

Atteggiamenti analoghi si riscontrano nel sinodo di Parigi presieduto da Pietro di Corbeil nel 1210 o, poco più tardi, nel nunzio

pontificio Roberto di Courçom, riuscendo vani i tentativi d'intercessione del Papa Gregorio IX nella sua lettera del 7 luglio 1228 all'Università di Parigi, nella quale raccomandava la moderazione nell'uso delle nuove fonti. Ma ormai si era creato un ambiente di così aspra polemica tra i due sistemi filosofici che s'inneggiava a Aristotele, « philophus » per eccellenza, e la vecchia « philosophia christiana » era costretta a cambiare il suo nome assumendo quello di teologia.

In *Les sermons parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication medievale* M. Davy[3] apporta molte citazioni nelle quali appare con chiarezza meridiana tutto il disprezzo di cui era oggetto Aristotele. Era un atteggiamento negativo, sprezzante, preteso a salvare solo per mezzo di diatribe la « philosophia christiana », trasformandola in teologia per sottolineare che in essa era vigente il dogma, in netto contrasto con il puro razionalismo della filosofia aristotelica.

Allo stesso modo l'inglese Alessandro di Hales, professore a Parigi, morto nel 1245, nella questione X dell'*Introduzione* alla *Summa universae theologiae* tocca il tema scottante della relazione tra scienza e filosofia, tema veramente bruciante per le dispute sul valore della nuova filosofia aristotelica. Di fronte alla novità del problema risponde con una soluzione altrettanto nuova. Non dirà che la teologia forma parte della filosofia perché, essendo nel secolo XII la filosofia per antonomasia quella cristiana, e nel XIII quella aristotelica completamente indipendente dal dogma, il concetto di filosofia non era più lo stesso, di conseguenza dirà che la relazione della filosofia con la teologia non potrà essere regolata che con un criterio d'assoluta indipendenza. Con questa affermazione, Alessandro di Hales separava la rivelazione dalla ragione, considerando filosofia e teologia non in quanto ai loro oggetti di studio, ma in funzione della loro dipendenza o indipendenza dalla rivelazione cristiana. Per giustificare la sua nuova teoria, sottolinea che precedentemente la filosofia comprendeva due parti: la scienza e la sapienza; la prima rivolta alla conoscenza della verità, la seconda all'avvicinamento a Dio per raggiungere la salvezza eterna, (ripetendo cioè la tesi agostiniana, dominante sin da Cassiodoro e per tanti secoli universalmente riconosciuta). Aristotele, quindi, poteva servire per la conoscenza della verità, ma mai per la salvezza eterna, perchè la sua conoscenza, strettamente razionale, era priva

[3] Paris, Vrin, 1931.

della luce del dogma rivelato. Poco importava che ambedue, filosofia e teologia, fossero operazioni razionali aventi per oggetto la natura o la Divinità, perché quel che contava in quei gravissimi momenti era salvare il dogma dalle minacce del razionalismo. Bisognava trovare un criterio nuovo, era necessario riconsiderare le fonti. Per giungere a tal fine basterà rompere l'unità di scienza e sapienza esistente nella filosofia cristiana previa al rinnovamento aristotelico, e concludere che la scienza è propria della filosofia, mentre la sapienza lo è della teologia. Leggiamo direttamente nella *Summa universae theologiae, Introduzione,* I, 4: « *Dicendum quod alius est modus scientiae, qui est secundum comprehensionem veritatis per humanam rationem; alius est modus scientiae secundum affectum pietatis per divinam traditionem. Primus modus definitivus debet esse, divisivus, collectivus; et talis modus debet esse in humanis scientiis, quia apprehensio veritatis secundum humanam rationem explicatur per divisiones, definitiones, et ratiocinationes. Secundus modus debet esse praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus, quia ii modi competunt affectui pietatis; et hic modus est in sacra Scriptura: unde ad Titum, I, 1, dicitur scientiam secundum pietatem. Praeterea, modus praeceptivus est in Lege et Evangelio, exemplificativus in historiographis, exhortativus in libris Salomonis et Epistolis, revelativus in Prophetis, orativus in Psalmis* ».

Come ultima conclusione si arrivò a confondere la rivelazione con la meditazione razionale sul contenuto della rivelazione, il dogma con lo studio razionale del dogma, il tutto facente parte della teologia. Chiari esempi di ciò li troviamo nel *Breviloquium,* prologus, III, 2 di San Bonaventura o nella *Summa theologiae,* I, 1, 5 di Sant'Alberto Magno, limitandoci a citare solo due autori universalmente riconosciuti come santi e come filosofi.

La tremenda frattura filosofia-teologia, scienza-sapienza solamente sarà superata dal genio restauratore dell'unità del sapere, dalla mente incomparabile di San Tommaso d'Aquino.

L'impresa integratrice di San Tommaso

Potè realizzarla San Tommaso, perché era « integrador » usando una parola castigliana che più esattamente condensa l'intero concetto di colui che integra, cioè, completa ed unifica una cosa con una altra. Appassionato per l'ordine e per la chiarezza, che solo dall'ordine può scaturire, dimostra che nelle sue *Quaestiones disputatae de veritate* II, 2, 172-173, che c'è ordine nella conoscenza perchè, come ragiona nella *Summa theologica* Tertia VI, 1, ad primum, esiste ordine nelle creature; ordinare, dunque, il mondo delle creature è la funzione della legge eterna e captare tale ordine costituisce il fine supremo sia della filosofia che della teologia.

San Tommaso potrà ordinarle gerarchicamente distinguendole, in quanto ambedue coincidono nella ricerca dell'ordine. Lo definì splendidamente Amedeo Silva-Tarouca, quando nel suo *Thomas heute* chiama il Santo d'Aquino « Ordo-Forscher, Ordo-Weiser und Ordo-Stifter », cioè investigatore, fondatore e conoscitore dell'ordine.[4] Perchè è nel ritrovamento dell'ordine il luogo in cui il santo Frate contempla la sostanza della speculazione filosofica, asserisce Martin Grabmann in *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin.*[5]

La vita di San Tommaso d'Aquino è tutta un'ansia di porre ordine nelle conoscenze. La sua biografia è segnata da tappe susseguenti, in un continuo tentativo di superamento nel perfezionare l'ordine delle antiche conoscenze incorporandole in un sistema nuovo, di assumere Aristotele al servizio del dogma cristiano. Neanche nel momento supremo della morte pensò di aver conseguito l'unica vera aspirazione della sua vita. Dalla tappa iniziale neoplatonizzante degli anni di « baccalareus sententiarum » quando ancora ripete la nozione dell'illuminazione divina, fino alla piena maturità della *Summa theologica* nella quale l'uomo partecipa della luce divina per l'intelletto razionale, peculiare della natura umana, ogni suo scritto costituisce un gradino in più nella grande impresa d'ordinare le conoscenze.

Il realismo tomista, interamente dedicato alla scoperta dell'ordine, non cerca la teoria del sapere nel mero intelletto; parte dalle creature per modellare realisticamente su di esse i modi, le funzioni e i tipi della conoscenza. L'ordine logico è un riflesso dell'ordine ontologico. E innegabile che nella *Summa* ontologia e teologia formano un tutt'uno inseparabile, confessa H. Meyer in *Die Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin.*[6]

Poichè parte dall'essere, la sua epistemologia è radicalmente aristotelica, con l'unica differenza consistente nella separazione della teologia, collocando, però, come ultima meta del suo travaglioso lavoro

---

4 Wien, Herder, 1947, p. 95.

5 Nürnberg, Glock und Lutz, 1952, p. 15.

6 Fulda, Aktiendruckerei, 1934, p. 116.

il « Sommo Bene » della rivelazione cristiana. San Tommaso fu credente con la fede meravigliosamente trasfigurata nella poesia del *Tantum ergo,* nell'unica sublime ricerca di un solo premio: Dio. Narra Giovanni Colonna nella *Biografia* che Tommaso trovandosi a pregare nella cappella del convento domenicano di Napoli, trasportato da una profonda estasi s'innalzò « *duos cubitos* » dal suolo, mentre il Signore crocefisso lo lodava: « *Bene scripsit de me, Thoma; quam ergo recipies pro tuo labore mercedes* » « *Domine, non aliam nisi te ipsum* »[7] fu la risposta del Santo. Perchè Tommaso si avvicina a Dio con l'impeto del credente fervoroso, seguendo la duplice via della conoscenza divina sulla terra e del possesso di Dio dopo la morte. La doppia missione assegnata alla « philosophia christiana » dai trattatisti anteriori al 1200 passa con il Santo d'Aquino nell'ambito della teologia.

In questo nostro secolo XX, in cui le scienze o, quel che è ancor peggio, le tecniche innalzate a scienza, assaltano o distruggono le roccaforti filosofiche, è bene prendere come modello l'atteggiamento del Santo d'Aquino, il suo peculiare modo di affrontare il problema. Al di sopra delle scienze popolari, San Tommaso pose il sapere universale, sicuro e ordinatore secondo le cause della natura intrinseca delle creature, il quale era stato da Aristotele in poi la filosofia per eccellenza o metafisica. L'uomo saggio per antonomasia non sarà l'introduttore di esotiche novità importate da oscuri sistemi irrazionali indiani, nè colui che detta sentenze su questioni fondamentali dalla cattedra limitata di una specializzazione smisurata. Il sapere tomista è un sapere razionale e totale, con una unica barriera: quella della logica umiltà di fronte alla sapienza infinita di Dio. Per San Tommaso è saggio per eccellenza l'eccellente filosofo che considera la totalità del sapere mettendolo in relazione con la totalità dell'universo. Nella *Summa contra gentes* I, 1, coincidendo con la *Summa theologica* Prima, I, 6, responsio, affermerà che il filosofo si distingue per le qualità del sapere, ché « *sapientis est causas altissimas considerare* ».

In quanto alla conoscenza razionale di Dio, la teologia razionale fa parte della filosofia, attingendo da essa, dalla logica e dalla grammatica i principi validi per qualsiasi operazione razionale. Ma al di là della teologia razionale esiste la meditazione sull'Essere divino partendo dai dati della rivelazione cristiana, per cui la fonte della certezza della conoscenza è superiore alla verità conosciuta dagli uomini. Se la conoscenza è susseguente all'essere, la conoscenza del Dio creatore è superiore a quella delle creature. Nella lezione prima del *In quartum Metaphisicorum* risulta chiaro che per la filosofia razionale l'oggetto ultimo della metafisica è Dio, conoscenza perfettibile, se la ragione umana, fallibile e limitata, è aiutata dall'infallibilità della rivelazione di Cristo.

È la fede che colloca la teologia cristiana su di un piano superiore alla filosofia. Nel *In librum Boetii De Trinitate* II, 2, *ad quintum,* sono gli articoli della fede a qualificare la superiorità del sapere teologico rispetto al sapere filosofico. Problema di fonti. La teologia basata sulla rivelazione è superiore alla filosofia fondata sulla ragione; perchè la grazia non sostituisce la natura ma può perfezionarla. Nella *Summa theologica* Prima I, 8, *ad secundum,* San Tommaso usa questa argomentazione decisiva: « *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei* ».

San Tommaso non parla di coordinazione nè di avvicinamento, come si suole fare dai progressisti attuali nella loro costante predilezione per un dialogo tra la verità e la menzogna, disposti sempre a cedere sulla prima in beneficio della seconda. San Tommaso afferma l'unità sistematica del sapere, ordinandolo gerarchicamente secondo la natura dell'essere nella logicità del suo realismo universale. È nel vero Th. Heitz nel *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Béranger de Tours à S. Thomas d'Aquin* quando a questo proposito parla di saperi gerarchizzati.[8] Cade invece nell'arbitrarietà il domenicano olandese B. A. M. Berendse quando nel *Thomas von Aquin, Een geloof op zoek naar inzicht* pretende attribuire al santo Dottore la scissione tra filosofia e teologia concepite come due saperi autonomi sul piano teorico e sul pratico, senza alcuna relazione tra esse.[9] Da ciò si deduce facilmente che il reverendo olandese, come molti altri reverendi progressisti, non si è preoccupato di leggere quanto è scritto nella *Summa theologica* Prima, I, 5, ad secundum. Forse perchè il clero ormai si vergogna di leggere il latino, idioma poco adatto agli ambienti frivoli, alle componenti politiche, agli intrallazzi economici e certamente troppo borghese per dialogare con marxisti e anarchisti.

---

7 Cito per la pag. 348 del testo trascritto da Antonio Berjon nelle pagine 347-350 dei suoi *Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino,* Madrid, Viuda e hijos de Tello, 1899.

8 Paris, Victor Lecoffre, 1909, pp. 156-158.

9 Utrecht, L. van Wijk, 1968, p. 128.

Chi desidera quello che San Tommaso non desiderò mai, lo dica chiaramente come Giuseppe Saitta nel suo libro *Il carattere della filosofia tomista*: avere ingerenza nei ministeri o dare ordini ai politici.[10] La dottrina tomista è ben lunghi da tutto questo, perchè colui che la formulò, se vogliamo dar credito ai suoi biografi, non avrebbe cambiato l'intera Parigi per i *Commenti* di San Gerolamo al Vangelo di San Matteo.

Perchè giammai vi fu sulla Terra un uomo più sprovvisto di ambizioni, dotato di maggiore serenità intellettuale e di concezioni più chiaroveggenti. Tommaso d'Aquino sapeva quel che cercava come meta verso cui dirigeva la freccia folgorante dei suoi studi instancabili: Dio. Impose alla sua mente robusta il lavoro immane di ritrovare l'unità del sapere, minacciata nel suo secolo dal pericolo dell'Averroismo insito nelle impostazioni aristoteliche accolte da Sigieri di Brabante sulle orme di Averroè, pericolo compreso da Sant'Alberto Magno e trascurato ingenuamente da San Bonaventura. Dalla vetta del suo sapere impartisce a noi, suoi seguaci, la lezione di non adottare né la posizione passiva del disprezzo inutile né quella della lamentazione senza speranza. La sua fu impresa di conversione e di battesimo culturale di possibili eretici, impresa missionaria, insomma.

Perchè siamo tomisti

Siamo tomisti per una duplice ragione: per il magistero e per l'esempio del Santo Dottore d'Aquino. Perchè sappiamo che nella sua dottrina risiede l'interpretazione più feconda e sicura dei dogmi del Cattolicesimo. Perchè il suo esempio integratore del sapere di fronte al neoaristotelismo paganizzante di Sigieri di Brabante è il modello, che dobbiamo imitare per fronteggiare la paganizzazione delle scienze moderne. Perchè sentì la verità come missione e noi dobbiamo essere i crociati, deboli di numero e di risorse, ma invincibili di fronte alla tentazione comoda della codardia e dello scoraggiamento. Perchè San Tommaso è il pensatore più attuale della verità perenne delle sue tesi, integratrici nella saldezza della fede, giammai sottomesso alla falsa pacificazione del dialogo dei moderni scribi e farisei, dei marxisti, o di coloro che hanno impiantato il mercato delle cose del Signore nello stesso tempio del Padre. Perchè, come il Santo d'Aquino, amiamo la chiarezza e odiamo la confusione, che è disordine e miseria spirituale.

Ma, soprattutto siamo tomisti, perchè lo furono i nostri predecessori, quelli di Trento e i soldati dei Tercios ispanici, che provenivano da questa Italia che tutti amiamo, dalla Franca Contea, dalla Catalogna o da Castiglia per combattere le battaglie del Signore. Perchè siamo leali all'opera immane del più perfetto re cattolico, del calunniato e glorioso Filippo II, difensore supremo della Cattolicità e perciò odiato da massoni e da marxisti, da progressisti e da fanatici ignoranti mascherati da sapienti, perchè siamo leali ai nostri morti e professiamo per la loro memoria la « pietas » devota nella più precisa definizione di San Tommaso d'Aquino.

« Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica »
Napoli, anno VI, aprile-giugno 1974.

[10] Firenze, G. C. Sansoni, 1934, p. 24.

Come saremo trattati

Amici carissimi della « FILIPPO II » italiana, signori e signori.

Le mie prime parole sono e vogliono essere di gratitudine per gli abnegati organizzatori di questo Congresso, ai quali devo il generoso invito di condividere, anche questa volta, il pane dello studio dei problemi culturali del vostro Paese che sento come una seconda patria per i legami appassionati del sangue e dell'amore. Soprattutto quando, come ora, il tema è la stampa serena, severa, malinconica e appassionata di un uomo, come Giambattista Vico, che legò alla storia la testimonianza imperitura dello sforzo sovrumano di salvare dalla sconfitta militare ed intellettuale, il patrimonio spirituale cattolico e missionario, tridentino e apologeta dei molteplici popoli uniti nella confederazione capitanata dalla Castiglia. Giambattista Vico fu l'ultimo paladino della Controriforma, cioè di quella concezione cattolica del mondo e della vita, che, con il bianco vessillo di Borgogna solcato dalla croce di S. Andrea, ispirò tanti eroismi nei tercios di Camillo del Monte e di Geronimo Caraffa, di Carlo Spinelli e di Lelio Brancaccio, di Gerardo Gambacorta e di Giovan Vincenzo Sanfelice, foggiando una delle più grandi epopee della storia umana.

Quel che unì come fratelli i nostri predecessori fu una identica concezione della crociata e della missione. Combattere per un chiaro ideale, non per interessi materiali né per mercati economici, né per vantaggi commerciali, né per assicurare troni a una dinastia. Queste saranno mercanzie dei secoli successivi. Del secolo XVIII quando i Borboni non esiteranno a scatenare guerre per accoparrare troni per i discendenti della augusta Casa. Del secolo XIX quando il capitalismo borghese esigerà imperialismi economici ed infine del secolo XX quando il materialismo marxista trasformerà la palestra politica in lotta di classi, per inganno di stolti e profitto di astuti. I nostri predecessori lottarono per verità teologiche cattoliche ossia universali, per cui vale sempre la pena di combattere.

Non dobbiamo meravigliarci se, oggi, studiando l'essenza della tradizione italiana nel pensiero del grande napoletano, non incontreremo né la gratitudine che sprona, né la comprensione che consola. Tutto al più possiamo aspettarci l'indifferenza che umilia o la frustata che ferisce; lotta sordida di silenzi o battaglia aperta di anatemi. Ma noi, sicuri della nostra fede e di Dio, Signor nostro, come lo furono coloro che ci precederono, continueremo a lavorare senza tregue, ripetendo le parole che un moderno poeta andaluso fa proferire a S. Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù e non di quella del padre Arrupe:

> « Per ciò, perché il freddo
> nevischio, duro e sferzante,
> secca la carne sana,
> nel chiedere ogni mattina
> a Dio, per la mia Compagnia
> non Gli chiedo favori
> né sentieri pieni di fiori;
> Gli chiedo persecuzione...
> E al tempo stesso perdono
> per i persecutori! »
>
> (José Mª PEMAN: *El divino impaciente,* atto. I. In *Obras.* Madrid, Escelicer. IV (1950), 117 b. - Trad. mia.)

Il Vico non è un pensatore isolato

Ancora una volta ringrazio gli organizzatori delle presenti Giornate e in questo caso per avermi assegnato il tema « La teologia della storia in Giambattista Vico », perché credo necessario chiarire, per quel che posso, gli estremi di questo problema fondamentale per la nostra civiltà, e perché, come modesto studioso del grande napoletano, sono convinto che il Vico ha apportato alla cultura cattolica un immenso contributo. Veniamo ai fatti. Giambattista Vico si è attenuto agli eventi storici interpretandoli in funzione della Provvidenza divina e della libertà umana, in uno schema che traspone al piano universale del tempo la tensione che ogni vita individuale soffre con il fine di raggiungere il suo destino trascendente. La concezione vichiana della storia è la trasposizione a un ambito più vasto, cioé a quello dell'intero corso del divenire umano, della tensione che ogni soggetto soffre per compiere quella necessità, che gli è intrinseca e peculiare, di scegliere liberamente di salvarsi o condannarsi. A questo punto credo opportuno chiarire posizioni.

In primo luogo che Giambattista Vico non è un pensatore isolato senza connessione con le correnti intellettuali della sua gente e del suo tempo. Già nel lontano 1923 Nino Cortese nel suo studio su *Francesco d'Andrea e la rinascenza filosofica in Napoli nella seconda del secolo XVII,* che serve a mo' d'introduzione a *I ricordi di un avvocato napoletano del Seicento.* Francesco d'Andrea, si ribellò alla « leggenda vichiana » di un Vico solitario « quasi una piramide nel deserto ». E di fatti basterebbe leggere, anche sommariamente, la *Autobiografia* del grande napoletano, per rendersi conto che il Nostro seguiva con interesse e con spirito critico le correnti culturali predominanti nella Napoli contemporanea; o limitarsi alle notizie erudite che Fausto Nicolini riunì nel suo lavoro *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700)*, per rigettare la tesi « isolazionista » ed inquadrarlo nel suo tempio, cioé nella dimensione della missione polemica a cui consacrò tutta la sua vita.

Lascio da parte, per trattarle più tardi, le opinioni che vedono nel Vico un mero predecessore dell'idealismo tedesco, preferendo ora soffermarmi su quelle, che, per comodità d'esposizione, definirò « continuatrici ». Per risparmiarvi il fardello dell'erudizione mi limiterò ad esaminare solo due: la tesi di Nicola Badaloni e quella di Guido Fassò, tanto più che le altre minori possono facilmente ricondursi a queste citate. Con la prima che sostiene un Vico continuatore dello sperimentalismo dell'Accademia degli Investiganti, non sono né posso essere d'accordo per il rispetto che sento per un testo scritto, in questo caso l'opera del Vico; con la seconda che limita il Vico a un dialogo con Platone, Tacito, Bacone e Grozio, sono d'accordo, ma solo in parte.

Vico e gli sperimentalisti

Nella *Introduzione a G. B. Vico* (Milano, Feltrinelli, 1961), di Nicola Badaloni, si sostiene nella pagina 291 che: « nel suo complesso infatti la filosofia del Vico deve essere interpretata come un aggiornamento sul piano della filosofia civile del metodo sperimentale referito degli Investiganti, e della metafisica della "mens", ora non più riferita al mondo naturale, ma portata, come già aveva fatto Socrate, di cielo in terra ». Come ben sa chiunque si sia avvicinato alla cultura napoletana del regno di Filippo IV e di Carlo II di Castiglia, l'Accademia degli Investiganti fu il perno su cui girò la divul-

gazione a Napoli delle teorie di Galilei, di Bacone, di Descartes, di Grozio e di Selden, soprattutto per opera di Tommaso Cornelio, di Rovito (1614-1684), di Leonardo da Capua, di Bagnoli Irpino (1617-1695) e di Francesco d'Andrea, di Ravello (1625-1698). Costoro, ostili ad Aristotele e alla Scolastica per avere trascurato l'importanza delle prove sperimentali, sostenevano che la natura umana nel suo fondo più intimo presuppone una « mens » che funziona in relazione all'apportazione esterna delle sensazioni, rappreentando l'elemento di unione del soggetto con il corso del movimento dell'universo nei due poli del reale. Da ciò si giunge alla contemplazione di una mente radicata nel cosmo e nello stesso tempo capace di regolare il movimento dei corpi, conclusione contraria alla Scolastica per l'atteggiamento probabilista con cui si cercava di giustificare il nuovo stile dei saperi scientifici.

Passo ora a considerare la tesi di Nicola Badaloni nella quale mi sembra si confondono due concetti che sono totalmente differenti, ossia lo sperimentalismo e lo storicismo. Non ho trovato un solo testo vichiano che possa giustificare l'applicazione della problematica delle scienze fisiche alla storia, né credo se ne possano trovare per dimostrare la tesi del Badaloni che « la difesa del metodo sperimentale, della incertezza empirica, che rifugge da assolute generalizzazioni, si estende per Vico anche al piano pratico » (*Introduzione a G. B. Vico,* pag. 332). Tra gli autori moderni, Pietro Piovani ha riconosciuto chiaramente nella pagina 34 del suo studio *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la « Scienza nuova »* (Napoli, Guglielmo Genovese, 1959), che nel Vico non esiste l'applicazione del principio sperimentale alla storia. Ma del resto, basta considerare che la storia nel pensiero vichiano non è un insieme di fatti suscettibili di interpretazione empirica, ma precisamente il contrario, cioé la ripercussione nei fatti di una « storia ideale eterna », dedotta da una rete di proposizioni universali che il filosofo deve scoprire e lo storico applicare ai fatti presi come probatori ma mai come origini di quei principî filosofici di valore universale. Lo spiega definitivamente G. B. Vico ne *LaS cienza nuova seconda* (paragrafo 1096, ediz. di Fausto Nicolini), quando sottolinea che con la sua opera « si avrà tutta spiegata la storia, non già particolare ed in tempo delle leggi e de' fatti de' romani o de' greci, ma (sull'identità in sostanza d'intendere e diversità de' modi di spiegarsi) si avrà la storia ideale delle leggi eterne, sopra le quali corron i fatti di tutte le nazioni, ne' loro sorgi-

menti, progressi, stati, decadenze e fini, se ben fusse (lo è certamente falso) che dall'eternità di tempo in un tempo nascessero mondi infiniti » (*Opere,* Riccardo Ricciardi, 1953, pag. 859). Chiariamo, quindi, e una volta per tutte, che se il Vico nega l'astrattezza del iusnaturalismo protestante, l'egemonia del discorso matematico e il predominio del vuoto formalismo, rivendicando il sapore dei saperi umanistici e, tra questi, i risultanti dall'agire umano che fa storia, questo non vuol dire, come presume il Badaloni, che, con tale atteggiamento il filosofo napoletano affermasse l'empirismo di dedurre i saperi storici dai meri fatti umani. È veramente incredibile che si possa cadere in simili confusioni leggendo il Vico, che, pur non essendo uno scrittore facile, non può suscitare gravi errori in un lettore attento, onesto e schiettamente desideroso di conoscere e apprendere il suo pensiero.

Vico e Grozio

Anche per la tesi di Guido Fassò credo necessario chiarire alcuni punti. Il Fassò nel suo libro *I quattro autori del Vico, Saggio sulla genesi della « Scienza nuova »* si sofferma su un noto passo della *Autobiografia* vichiana in cui il pensatore napoletano stabilisce come punti cardinali Platone, Tacito, Bacone e Grozio (*Opere,* 48); benché a proposito di questo ultimo « si direbbe addirittura agli antipodi del modo di pensare del filosofo napoletano » (*I quattro autori,* 1), tanto più che nel pensiero vichiano sono molto più evidenti le orme di S. Agostino degli umanisti o dei giureconsulti della Roma classica (*I quattro autori,* 3). Platone e Tacito sono gli ispiratori del dualismo dell'essere e il dover essere. Bacone è la misura del « certo », non per la sua qualità di padre dell'empirismo moderno nel suo *Novum organum,* ma per aver costruito una teoria del mito nel *De dignitate et augmentis scientiarum,* osservazione fondamentale questa ultima per sottolineare il ferreo antiempirismo vichiano. E infine Grozio come fautore di un diritto naturale protestante, a cui il Vico contrappone il diritto naturale cattolico.

Quanto il professore Fassò riconosce che Grozio, Puffendorf, Selden e gli altri esponenti del pensiero protestante nel campo del Diritto « sono per certi aspetti agli antipodi, non solo della specifica concezione del diritto, ma del modo stesso di pensare del Vico » (*I quattro autori,* 78) dice moltissimo, ma non dice tutto perché spiegare tale avversione in funzione della passione vichiana per il concreto e la storia (pag. 97) è circoscriverla a una posizione negativa tralasciando di estenderla nelle corrispondenti affermazioni positive. Le enuncerò brevemente: il Vico costruisce un diritto naturale in armonia con la storia perché ha un concetto dell'uomo concreto e non astratto come Grozio; il Vico studia la storia con un angolo visuale che Grozio non ebbe mai. La storia e il diritto vanno uniti in Vico, nella stessa misura che in Grozio sono separati. Per concludere basta leggere il seguente passo dell'*Autobiografia* vichiana: « Nello che hanno errato di concerto Grozio, Seldeno e Pufendorfio, i quali per difetto di un'arte critico sopra gli autori delle nazioni medesime, credendogli sapienti di sapienza riposta, non videro che a' gentili la provvidenza fu la divina maestra della sapienza volgare, dalla quale, tra loro, a capo di secoli uscì la sapienza riposta; onde han confuso il diritto naturale delle nazioni, uscito coi costumi delle medesime, con diritto naturale de' filosofi, che quello hanno inteso per forza de' raziocini » (*Opere,* pag. 65).

Vico nella Controriforma

Diritto delle nazioni o dei popoli considerati storicamente, istituito dalla Provvidenza, differente perciò dal Diritto dei filosofi costruito dalla pura ragione umana. Provvidenza e uomo, Dio e creatura creata: ecco il nucleo della filosofia di Giambattista Vico.

Tra Grozio e Vico esiste un abisso iniziale che è lo stesso che separa il filosofo olandese dai classici ispanici del secolo XVI: la posizione dell'uomo nell'universo. Per i pensatori ispanici, di cui il Vico è continuatore esimio, l'esistenza terrena è un transito, un periodo temporale destinato alla battaglia per la salvezza eterna; la vita sociale, insomma, viene ad essere un mezzo per raggiungere la felicità perenne. La vita sociale, quindi, non si esaurisce in sè stessa, ne è indipendente, nè un punto di riferimento a parte. Ha il valore di un mezzo terreno per risolvere il destino eterno dell'io individuale di ogni uomo. Per ciò l'ordine sociale, nel pensiero scolastico, passa in secondo piano, è subordinato ed inferiore in quanto l'uomo è inquadrato nel suo destino trascendente. La terra è cammino necessario per il cielo e la società il mezzo naturale per sostenere tale prova.

Grozio, invece, leale seguace arminiano, per contrarrestare la predestinazione calvinista e la conseguente mancanza di subordinazione

dell'umano agire al destino trascendente, cerca di supervalorare l'esistenza umana. Dimentica il fine della salvezza eterna perché già risolto previamente, e accentra e limita il Diritto alla sola esistenza terrena, contemplando l'essere umano come pura e semplice socialità. Per Grozio la vita sociale ha valore per sé stessa e da essa nasce il Diritto senza bisogno di altri sostegni. Come ha scritto Paul Oettenwälden nel *Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius,* mentre la Scolastica considera l'uomo nell'ordine totale della creazione, Grozio lo vede solamente circoscritto nell'orizzonte della convivenza sociale con i suoi simili (Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, pag. 19).

La definizione dell'uomo esclusivamente come essere sociale e la fondamentazione del Diritto sul suo appetito di socialità sono la logica conseguenza di spostare il nervo del problema antropologico alla mera dimensione terrena dell'essere umano. « Inter haec autem, quae homini sunt propria est appetitus societatis, id est communitatis, non qualiscumque, sed tranquillae » espone chiaramente nel *De juro belli ac pacis* (Prolegomena, paragrafo 6). Il Diritto nasce dall'appetito di socialità, non dall'equilibrio armonico della relazione Creatore-creatura libera. La Provvidenza, Dio non interviene nel Diritto, né nella storia, sono fattori che dipendono esclusivamente dall'arbitrio umano. Per l'ansia di fronteggiare il calvinismo, Grozio cade nell'estremo opposto. In contrasto con il ponderato armonicismo cattolico, salta bruscamente dalla negazione dell'uomo alla sua supervalorizzazione, cadendo nel più radicale antropocentrismo.

Concezione diametralmente opposta a quella della *Scienza nuova,* presieduta da Dio, radicalmente teocentrica, dove, per l'intervento della Provvidenza, si plasma teologia più che filosofia della storia: « Perciò questa scienza, [riferisco l'immediato pensiero vichiano] per uno de' suoi principali aspetti, dev'essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina » (*Scienza nuova, Opere,* paragrafo 342, pagina 486). Cioè il Vico infoca l'uomo in una dimensione teologica, come soggetto alla necessità di optare liberamente di salvarsi o condannarsi; mentre Grozio lo contempla esclusivamente nelle relazioni di convivenza con i suoi simili. Da ciò deriva che la convivenza, nell'olandese, si limiti a un fine in sé, mentre, nel napoletano, sia un mezzo per il fine supremo della salvezza eterna.

La storia è il dialogo di Dio con l'uomo, dell'onnipotenza divina con la limitazione umana, del « vero » e il « certo », della « scienza » e la « coscienza », dell'universale e il particolare, dell'eterno e il

temporale, della verità completa e la conoscenza soggetta ad errori, dell'infinito, e del finito, del divino e dell'umano. Il Vico è tra i « probi viri » della Controriforma cattolica e tridentina, in lui è escluso qualsiasi antropocentrismo, così come è negata qualsiasi forma di eliminare la creatura creata. L'uomo è sapere e volere liberi, in netta opposizione con la dottrina luterana, ma nello stesso tempo non è centro dell'universo come in Grozio. In lui esistono possibilità di salvezza, ma con il necessario aiuto divino della grazia, del « conatus » nella peculiare terminologia vichiana.

Perché il « conatus » vichiano non è, come pretende Nicola Badaloni « [l']atto dello sforzo umano di dominare le cose » (*Introduzione,* pag. 395). Meglio lo hanno inteso Dino Pasini nel *Diritto società e stato in Vico* come « la tendenza di tutti gli uomini alla ricerca e all'amore della verità » (Napoli, Jovene, 1970, pag. 149), ossia come ascesa della coscienza alla scienza delle cose; o Giorgio Uscatescu che nel suo *J. B. Vico y el mundo històrico* intende il « conatus » come il punto metafisico, ponte tra Dio che è quiete e il corpo che è movimento, ossia lo sforzo e la virtù indefinita dell'universo per impulsare e sostenere le cose particolari (Madrid C.S. I.C., 1956, pag. 36); o Luigi Bellofiore nella *Morale e storia in G. B. Vico,* quando lo definisce « generatore della virtù etica » (Padova, Cedam, 1972, pag. 20); o il vecchio maestro Giovanni Gentile che in una pagina degli *Studi vichiani* lo spiega come « l'effetto della provvidenza e della grazia divina, come una cosa sola » (Messina, Giuseppe Principato, 1915, pag. 136). E, « evidentemente [continua il Gentile] la provvidenza, senza la quale non ci sarebbe giustizia, e quindi, non ci sarebbe società, è identica con la grazia: la quale opera sulla volontà umana illuminandola e traendola a Dio con quell'azione che viene definita dalla sana teologia agostiniana » (*Studi vichiani,* pag. 133).

Ma Nicola Badaloni non solo lascia a un lato le interpretazioni di umili e grandi maestri del pensiero vichiano, continuando imperterrito a definire la filosofia del pensatore napoletano come antropocentrica, ma tralascia anche lo stesso autore oggetto del suo studio. Perché se il Vico nel *De antiquissima italorum sapientia* (cap. IV, paragrafo 2, *Opere filosofiche,* Firenze, Sansoni, 1971) dice letteralmente « conatus, Deo auctore » vuole affermare che Dio è autore del « conatus », cioè l'azione creatrice di Dio, perché non essendo cosa a sé, ma provenendo da qualcosa, ossia essendo un modo della

materia, necessariamente deve la propria origine al Creatore della materia: « cum enim conatus quid non sit, sed cuius, nempe materiae modus, eadem creatione materiae cum creatum necesse est » (*Opere filosofiche,* pag. 91). Mi sento profondamente turbato alla lettura di questi testi perché devo pensare che o il Badaloni non li ha letti ed è peccato gravissimo di omissione, per non usare parole più gravi, o se li ha studiati senza profitto... lascio « ai posteri l'ardua sentenza ». A me basta ripeterveli per trarre insieme la logica conseguenza che per il Vico il « conatus » è la grazia divina, con la quale si superano le limitazioni della natura umana; è l'azione della Provvidenza affinché la natura, come sostenne S. Tommaso e negò Lutero, è perfezionata dalla grazia e non sostituita da essa; o se volete più succintamente, come conclude Leon Pompa nella sua *Scienza di Vico* che « nel considerare la conoscenza universale ed eterna Vico aderisce evidentemente a una visione tradizionale » (nel « Bollettino » del Centro di Studi Vichiani di Napoli, II (1972), pag. 15).

Il dualismo Dio-uomo in tensione trascendente, dualismo che impedisce al filosofo napoletano di coincidere con Grozio nel limitare l'uomo a mera socialità, comporta nella teoria vichiana del sapere la logica conseguenza di separare « ciò che è universale ed eterno » da « ciò che è particolare e contingente ». Ossia, usando la terminologia del Vico, la differenziazione tra filosofia e filologia, che, Francisco Suàrez aveva denominato metafisica e storia. L'una è il sapere per la conoscenza, l'altra il sapere per l'esperienza, ossia dell'universale e del particolare, dell'eterno permanente e del contingente mutevole.

Tre testi vichiani

Ci sono tre brani negli elementi IX, X e XI della *Scienza nuova seconda* del 1744, dove il Vico lasciò costanza, con meridiana chiarezza, della relazione Creatore perfetto - uomo fallibile, a cui si riconduce la sua concezione della storia e da cui ha origine quella « scienza nuova » che fondò. È necessario leggerli perché il testo di prima mano evita elucubrazioni sospettose, poi perché la loro chiarezza rende superfluo qualsiasi commento esplicativo, che spesso mette a dura prova la pazienza dell'uditorio più benevolo.

Nell'elemento IX, con refutazione espressa di Grozio, paragonato a Carneade e a Epicuro, si dà una definizione dell'uomo che coincide, quasi letteralmente, con quella dell'essere umano proclamata nel Concilio di Trento. « Questa medesima dignità, congiunta con la settima e il di lei corollario, pruova che l'uomo abbia libero arbitrio, però debole, di fare delle passioni virtù; ma che da Dio è aiutato naturalmente con la divina provvedenza, e soprannaturalmente dalla divina grazia » (*Opere,* pag. 438). Né calvinismo, né pelagianismo; né Lutero, né Grozio; né annichilamento della natura corrotta e come tale incapace del bene, né esclusione di Dio dal retto agire umano. La natura debole e perfettibile, imperfetta ma non annientata; l'uomo proteso liberamente verso Dio, ma incapace di raggiungere il bene senza l'aiuto della grazia divina.

Ed ora leggiamo l'elemento X: « Gli uomini che non sanno il vero delle cose procurino d'attenerse al certo, perché, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza ». Ossia l'uomo che non può raggiungere il Dio infinito conosce le limitazioni della propria natura finita.

L'elemento XI spiega: « La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filosofia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo ». La scissione dell'umano e il divino passa al binomio dei saperi che costruiscono la storia, in un dualismo che rende inaccettabili le interpretazioni di Croce e Gentile.

L'uomo occupa il centro della speculazione vichiana, perché la storia è opera degli uomini e ognuno conosce la storia di cui è autore, anche se non conosce la natura che è creazione di Dio. Però non l'uomo solo, separato da Dio come in Lutero, né l'uomo mero essere sociale come in Grozio, ma l'uomo cattolico che è libero di fare storia e che essendo creatura da Dio creata, foggia la storia nei limiti della sua stessa natura razionale e libera.

Provvidenza e libertà

Quel che G. B. Vico cerca nella *Scienza nuova* non è la dimensione terrena dell'uomo perché in tal caso avrebbe fatto una filosofia empirica degli eventi umani. Il suo intento è ricercare il piano nascosto della Provvidenza e come Essa lascia in libertà gli uomini per portare a termine, in armonia con la libertà umana, i suoi piani provvidenziali. Nel paragrafo 342 lo espresse chiaramente, quasi prevedendo le false interpretazioni degli esegeti hegeliani: « Laonde cotale Scienza dee essere una dimostrazion, per così dire, di fatto isto-

rico della provvedenza, perché dee essere una storia degli ordini di quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del gener umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella vi ha posto sono universali ed eterni » (*Opere,* pag. 487).

Mi sembra innecessario ricorrere ad altri testi o formulare ulteriori commenti. G. B. Vico parla chiaramente: la sua filosofia non è né empirica né idealista, ma netta e profonda teologia della storia. Il Vico non si contentò di raccogliere dati ed eventi da cui trarre induttivamente leggi storiche, come farà il positivismo; né abbassò la provvidenza a « istinto umano » secondo l'inconcepibile tesi di Nicola Badaloni che usa arbitrariamente e capricciosamente dei testi vichiani che dicono esattamente il contrario (Introduzione, pag. 385); né confonde le leggi della cieca natura con quella dell'agire storico dell'essere razionale e libero, come se la ragione non dominasse la barbarie dell'animalità e la libera volontà non potesse rompere i meccanismi della bestia. La responsabilità data all'uomo dalla libertà teologica difesa nel Concilio di Trento contro la tragica predestinazione luterana, viene ad essere nel Vico una concezione della storia in cui la responsabilità dell'uomo libero è dignità di saperi separati. Nella *Scienza nuova* non c'è posto per gli empirismi, perché il suo oggetto è la scoperta dell'intreccio profondo che trascende gli eventi unendoli nella superiore trama dei piani della divina Provvidenza.

Vico e l'hegelismo

Trama costruita da un Dio creatore che non può identificarsi con la creatura umana. Questo ci ha detto il Vico. Per ciò bisogna rigettare con la massima energia dell'onestà intellettuale le tesi false di un Vico predecessore dell'immanentismo hegeliano o di una provvidenza vichiana svolgimento dialettico dello Spirito del mondo. Mi riferisco a Benedetto Croce e a Giovanni Gentile, a cui, pur riconoscendo la grandezza dell'ingegno, è necessario dire un no tassativo per la loro hegelianizzazione del pensiero del grande napoletano.

Victor Cousin iniziò l'hegelianizzazione del pensiero vichiano nella lezione XI del corso di storia della filosofia spiegato nel 1828 alla Sorbona; fu raccolto, nell'ambiente propizio all'europeizzazione culturale dell'Italia del secondo ottocento, da Bertrando Spaventa

nella *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* e spiegata nel corso del 1861 (Bari, Laterza, 1908, pag. 138). Più tardi nel 1947, Benedetto Croce nel *Concerto moderno della storia* vide in Vico il precursore di Hegel, nella misura in cui lo stesso Hegel non era che un mero precursore di Benedetto Croce, in una catena che contava come anelli fondamentali Vico, Kant, Hegel, Croce (come appendice alla *Filosofia e storiografia,* Bari, Laterza, 1949, pagg. 354-350). Convinzione crociana della propria grandezza filosofica, giudicata con certa ironia da Pietro Piovani nel suo *Vico senza Hegel,* quando, dopo aver esposto la grandiosa opinione che di sé aveva B. Croce in relazione con Vico ed Hegel, suoi predecessori, sottolinea argutamente: « tutto sommato, il merito di Vico e di Hegel si riduce alla loro comune capacità — valutata con larghezza indulgente — di poter sedere sul primo banco della scuola diretta da Fichte, B. Spaventa, Croce e soprattutto Gentile » (nell'*Omaggio a Vico.* Napoli, Marano, 1968, pag. 560).

Ho fatto appello alle parole di uno scrittore italiano coetaneo per evitarmi il doloroso dovere di giudicare personalmente la presunzione vanagloriosa di B. Croce, in tanti aspetti meritevole di stima ed ammirazione devota. Ma non posso né devo tacere che mi sembra un assurdo paragonare il processo storico visto dal Vico con le triadi dialettiche di Hegel; o comparare lo sviluppo nel tempo di successive istituzioni, che per il Vico si concludono nel popolo da lui denominato « nazione », con la riduzione hegeliana del divenire alla identificazione della « Sittlichkeit » con lo Stato; o omettere che il Vico non sospettò neanche nei suoi « corsi » e « ricorsi » la tenaglia assorbente della « Aufhebung » hegeliana; o dimenticare che il dualismo vichiano Dio-uomo è in Hegel unità del divino con l'umano. Se prescindiamo della forma acre con cui sono espressi gli argomenti, dobbiamo riconoscere che Alberto Srocca nel suo *Giambattista Vico nella critica di Benedetto Croce* (Napoli, Gennaro Giannini, s.a.), ha ragione da vendere quando asserisce che il Croce forzò i testi vichiani, cambiando il loro senso secondo conveniva alle proprie tesi personali.

Per quel che riguarda Giovanni Gentile, più umile, più umano e più obiettivo nel riconoscere le fonti cattoliche del pensiero vichiano, basta leggere qualche brano dei suoi scritti per convincersi che è impossibile fiutare qualcosa di autenticamente vichiano sotto la chiusa terminologia neohegeliana di cui si serve per manifestare il

suo pensiero. Leggiamo un brano qujalsiasi, per esempio uno della pagina 125 degli *Studi vichiani*: « La realtà dunque della *Scienza nuova* non solo è mente, ma mente come autocoscienza; non astratta universalità quale apparisce a sé la stessa mente considerata come oggetto di sé, e si attua raccogliendosi nella coscienza di sé. E insomma la mente quale si realizza nella storia: poiché natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise: e la mente vien manifestando, anzi costituendo, la sua attraverso il processo storico. Che è il concetto dello spirito o dell'idea assoluta, come si sforzerà di pensarlo Hegel ». Ma con tutta la grandezza del suo genio il filosofo siciliano non riesce a costringere il Vico in questo letto di Procuste, troppo stretto e altrettanto contorto. Contro Croce, Giovanni Gentile dimentica il dualismo Creatore-creatura, l'azione della Provvidenza divina e la definizione dell'uomo come essere razionalmente limitato però capace di un bene che non possiede, che non è suo, ma di un Dio con Cui giammai si fonderà né gli è lecito confondersi neanche concettualmente. È chiaro che qualsiasi forzato torcimento interpretativo risulta facile quando si elimina questo dualismo, tralasciandolo con un certo disprezzo come « il maggior difetto », definizione che lo stesso Gentile scrive nella pagina 126 della sua opera già citata. Ma io vi domando se con tale elasticità intellettuale è lecito interpretare il pensiero di un filosofo. Io personalmente non lo credo anche se l'interprete gode di una altissima o meritata autorità come Giovanni Gentile. Disprezzare ciò che demolisce le proprie opinioni è un atteggiamento comodo ma altrettanto inaccettabile che nessuno può permettersi, anche se è un genio conosciuto e riconosciuto.

Attualità della teologia vichiana della storia

Se il Vico elabora una teologia della storia in cui Dio come massimo attore non interferisce nella libertà umana; se la storia è sul piano umano la tensione del dialogo tra Dio e la creatura libera; se la storia non può essere un insieme di dati empirici, né una trama autonomamente divinizzata, né una raccolta di induzioni, né lo sviluppo di uno spirito immanente al mondo; se la Provvidenza divina presiede gli atti della volontà umana in un pentagramma eterno in cui ogni popolo ed ogni età intona il suo peculiare canto in armonia con la musica universale divina; come non concludere che il Vico

sia stato uno spirito della Controriforma e che il suo atteggiamento intellettuale contro l'eresia protestante, contro il giusnaturalismo astratto e contro l'empirismo imitatore dei metodi scientifici, sia l'ultima bandiera polemica dei nostri popoli contro le moderne deviazioni europee e l'ultimo bastione del pensiero cattolico nell'ultima battaglia contro le eresie dell'antropocentrismo frutto della scissione protestante tra natura e grazia?

Il Vico, con lo stesso vigore e la stessa fede di Trento, unisce la natura con la grazia e dal dialogo di Dio con l'uomo deduce la sua geniale teologia della storia, tessuto di libertà umana sulla trama della divina Provvidenza. Ma non si tratta di una mera coincidenza perché le fonti del filosofo napoletano furono i maestri della Controriforma, quella Controriforma dal Vico conclusa di fronte alle nuove circostanze del suo tempo. Elio Gianturco nei due studi *The scholastic substructure of Vico's a thought* (nel « New Scholasticism », XII (1938), pagg. 284-291) e *Character, essence, origin and content of the ius gentium according to Vico and Suarez* (nella « Revue de littérature comparée », XVI (1936), pagg. 167-172), Emilio Chiocchetti nella *Filosofia di Giambattista Vico* (Milano, Vita e pensiero, 1935); Franco Amerio nella *Introduzione allo studio di G. B. Vico* (Torino, Società edit. Italiana, 1947); Cesare Vascoli nel suo *Vico, Tommaso e il tomismo* (nel « Bollettino » del Centro di Studi Vichiani, IV (1974), pagg. 5-35); e molti altri, tra cui Piero Vassallo e Pablo Badillo nelle loro eccellenti comunicazioni alle presenti Giornate, hanno studiato la linea spirituale che unisce il Vico con i pensatori della Controriforma, e, in special modo, con Francisco Suàrez.

Il problema centrale della *Scienza nuova*, infatti, coincide con quello della risposta cattolica a Lutero: conciliare la libertà umana con la Provvidenza divina nel cammino della storia; assicurare, senza invadere la libertà della creatura razionale e libera, quel « primo principio del diritto natural delle genti », da cui Grozio, Selden e Puffendorf avevano espulso Dio, proprio per separare l'umano e il divino seguendo le orme della scissione luterana di natura e grazia. La teologia vichiana della storia è lo sforzo supremo per distruggere la speculazione protestante, è il testamento del pensiero ispanico della Controriforma, è l'ultima voce del Regno napoletano agonizzante; è la sintesi magistrale delle verità cattoliche nel tramonto del pensiero cattolico. Perché quel che sì si compie in Giambattista Vico è l'immagine hegeliana del gufo di Minerva, nel caso presente di quello

della Minerva cattolica, che spicca il volo nei crepuscoli culturali dei popoli.

Non so se la Provvidenza divina, in cui scorrono le nostre azioni, come c'insegna il Vico, ha previsto il ritorno dell'occasione di tre o quattro secoli or sono, in cui i popoli delle due penisole, Italici e Ispanici, saranno di nuovo lo strumento dei disegni del Signore. Non so se impugneranno un'altra volta fianco a fianco le armi per la battaglia della cattolicità con lo stesso vigore dei nostri avi, cattolici ma non vaticanisti, soldati ma non politici, più papisti del papa quando il Vicario di Cristo commerciava empiamente con protestanti ed infedeli, ossia con i predecessori della borghesia rivoluzionaria liberale e del comunismo marxista. Non so insomma se ritornerà la congiuntura di una nuova Controriforma. Però sono sicuro che se tornassero circostanze simili, se ritornasse la Crociata, il messaggio di Giambattista Vico sarà la luce intellettuale che illuminerà di passione militante i soldati della fede cattolica.

Di quella fede cattolica dal Vico profondamente vissuta, nella quale tutti i presenti qui oggi, Italiani e Spagnoli, cerchiamo di ritrovare la ragione di essere della nostra Tradizione spezzata, il vincolo che ci unisce nella comune impresa che è la sola che può renderci degni di fronte a Dio, a noi stessi e a coloro che ci precedettero nell'impegno.

Questo è, a mio modesto giudizio, il valore attuale della teologia vichiana della storia.

« Vico Maestro della Tradizione »
Edizioni Thule, Palermo, ottobre 1976.

PER UNA DEFINIZIONE DEL GIACOBINISMO

Carissimi amici della « Filippo II » italiana, gentili signore e signori.

I movimenti popolari antigiacobini sono il tema di questo Congresso. Io non entrerò specificamente e monograficamente in questo tema, perché il lavoro assegnatomi dagli organizzatori è quello di spiegare il giacobinismo a mo' d'introduzione alle profonde e calibrate conferenze degli specialisti che mi hanno preceduto e di quelli che mi seguiranno nell'esposizione delle magnifiche apportazioni sul tema anzidetto. In conseguenza mi limiterò a rispondere alla domanda generale di che cosa sia il giacobinismo e, per evitare i pericolosi Scilla e Cariddi dello sbadiglio, cercherò di farlo facendo appello alle virtù della chiarezza e dell'ordine. Perciò per arrivare alla definizione del giacobinismo esporrò le seguenti questioni minori: come nacquero i giacobini; chi furono; quanti erano; come governarono, perché si fecero giacobini; e l'imprescindibile chiarimento delle connessioni tra giacobinismo e marxismo. Da queste risposte si dedurrà la definizione di giacobinismo nell'aspetto ideologico, nel sociologico e in quello storico.

Come nacquero i giacobini

Quando l'Assemblea convocata l'8 agosto da Luigi XVI si riuniva ancora a Versailles e non a Parigi come avvenne più tardi, un gruppo di deputati d'origine brèttone soleva ritrovarsi nel pomeriggio nel Caffè Amaury, all'angolo dell'attuale Avenue de Saint Claude, che è più a destra delle tre strade che sfociano nella piazza d'Armi all'entrata del Palazzo reale, e il Boulevard Carnot; esattamente dove, almeno fino a pochi anni fa, si trovava la Brasserie Millert. Lo scrupolosissimo Hippolite Taine ne *Les origines de la France contemporaine* ci dice che il 30 aprile 1789 ebbero inizio tali riunioni. A poco a poco si aggiunsero al primitivo gruppo brèttone deputati di altre regioni con idee affini a quelle professate e discusse nel circolo del

Caffè Amaury. Per cui prima che la Assemblea fosse trasferita a Parigi a metà giugno, erano già stati ammessi alle discussioni politiche del « club bréton » vari rappresentanti di altri gruppi. Dopo le giornate d'ottobre, quando l'Assemblea già stava a Parigi, l'antico « club bréton » si trasformò nella « Societé des Amis de la Constitution », che cominciò a riunirsi in un salone fittato e più esattamente il refettorio del convento domenicano de la Rue Saint Honoré, conosciuto volgarmente come convento dei giacobini. Si conosce perfino il prezzo del fitto dell'ormai famoso refettorio o sala di riunioni: 200 franchi al mese. Tra i nuovi adepti si contavano persone dalle più varie provenienze: soldati di gran fama come Lafayette, nobili come i De Noailles, uno dei più ricchi casati di Francia; poeti come André Chénier; artisti come François-Joseph Talma; scienziati come il Marchese di Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat.

L'articolo 1° degli Statuti della « Societé des Amis de la Constitution » aveva come fine « discuter les questions qui doivent être décidés par l'Assemblée Nationale, et de correspondre avec les societés du même genre qui pourraient se former dans le royaume ». Da ciò è facilmente comprensibile la rapida espansione della « Societé » che da una parte preparava o doppiava le sessioni parlamentari e dall'altra si costituiva come centro di una vastissima rete stesa su tutta la Francia.

I primi organizzatori della Società furono i deputati Duport, Antoine-Pierre de Barnave, futuro ministro, e il Marchese di Lameth, nobile dell'Artois che aveva lottato a fianco di Lafayette nell'indipendenza americana e gran entusiasta del sistema di governo inglese, che sognava di applicare alla Francia suggestionato dalla lettura del Barone di Montesquieu. Bastò pochissimo tempo perché il refettorio dei domenicani divenisse insufficiente a ricevere tanta affluenza di soci, per cui fu necessario fittare un nuovo locale che fu la biblioteca dello stesso convento.

Poi quando nel 1792 si abolirono gli ordini religiosi, la gran « Societé » occupò anche la cappella dei domenicani.

Dal luogo in cui si riunivano, i membri della Società degli Amici della Costituzione ricevettero il nome di giacobini con cui sono passati alla storia. Essi cambiarono molto col passare del tempo, soprattutto al radicalizzarsi le posizioni politiche, i giacobini formarono un vero e proprio partito politico, in lotta prima con i monarchici costituzionalisti del Club dei Feuillants, così chiamati per il nome dato

ai frati di San Bernardo nel cui convento si riunivano; poi contro i girondini e finalmente tra di loro, in lotte intestine fino all'esecuzione di Robespierre il 10 termidoro dell'anno II, ossia il 23 luglio 1794. Ciò non ostante continuarono ad esistere come club fino al 21 brumaio dell'anno III, giorno in cui la Convenzione decretò che la dissoluzione di tutte le assemblee popolari le « societé populaires ». Finalmente poggiandosi sulla legislazione dettata dopo il colpo di Stato del 18 fruttidoro dell'anno V, ossia il 4 settembre 1797, si ricostituì con il nome di « Cercle constitutionnel », cui dette il corpo di grazia quel tale Joseph Fouché, antico membro del Club, poi ministro di Polizia nel governo di Napoleone Bonaparte.

Intorno al circolo della Rue Saint Honoré il movimento giacobino si estese per tutta la Francia. La minoranza che lo integrava giunse al governo della Repubblica. In esso Maximilian Robespierre basò il suo potere assoluto e nelle riunioni giacobine non di rado si decise il destino della Francia, perché gli accordi presi nel Club giacobino soppiantavano la volontà della stessa Assemblea Nazionale. Nelle sale dell'antico convento si decretò il supplizio di Luigi XVI, l'annientamento dei girondini e la rovina di Danton. La minoranza dettò leggi all'intera Francia, con una tirannia, arbitrarietà e violenza paragonabili solo a quelle usate dai soviets del totalitarismo marxista. I giacobini sono insomma, la chiave storica della Rivoluzione francese.

Chi furono i giacobini

Il laccio d'unione dei giacobini fu una comune ideologia, non l'appartenenza a una determinata classe sociale, come appare facilmente anche da una succinta analisi sociologica dei vari campi da cui provenivano.

In primo luogo dal clero. Fu uno spettacolo analogo a quello a cui stiamo assistendo oggi dopo il Concilio Vaticano Secondo, spettacolo di apostasia di una parte del clero della Santa Chiesa cattolica romana.

La mancanza di solide basi teologiche nella formazione spirituale, l'offuscamento provocato dall'ambizione di governare, l'attrazione della carne o di altre lusinghe di cui si vale Satana per attrarre a sè le anime, determinarono l'apostasia giacobina di una parte del clero francese; apostasia tanto più avvelenata d'odio quanto maggiore era la semplicità sublime con cui gli insulti o nel supplizio della ghigliot-

tina, la maggioranza del clero francese seppe mantenersi con eroismo e santità fedele ai princìpi della Chiesa cattolica: quelli stabiliti dal Concilio di Santa Maria di Trento.

Tra i giacobini ci furono membri provenienti dalle file dei frati oratoriani come Joseph Fouché, l'assassino di Nevers, adulatore e carnefice di Robespierre, più tardi duca e ministro di Napoleone Buonaparte; ci furono cappuccini come François Chabot; e ancora sacerdoti come il parroco di Saint-Nicolas des Champs, Jacques Roux, che durante il terrore gareggiò con Jean-Paul Marat nel tristissimo sport della ghigliottina.

Purtroppo ci furono soprattutto vescovi, nei quali il marchio satanico dell'apostasia si distaccò con aperta abiezione, cosa che fortunatamente non ci è stato dato di constatare nei prelati del Concilio Vaticano Secondo. L'11 agosto 1792 Tommaso Lindet, vescovo dell'Eure, scriveva che « ben presto, come gli inglesi, i cittadini di Francia grideranno: 'Non più vescovi!'. Il teismo e il protestantesimo hanno molti più punti di contatto con il repubblicanismo che con il cattolicesimo. Il quale è stato legato sempre alla monarchia, ma ciò, nelle presenti circostanze risulterebbe troppo caro ». Un altro vescovo, Charles Lafont de Lavine prelato dell'Ardéche, quasi contemporaneamente al precedente, scriveva al ministro degli interni Jean-Marie Roland de la Platiére chiedendogli la secolarizzazione dello Stato. Claude Fouchet, antico cappellano reale e vescovo di Caen, chiedeva nell'Assemblea del 28 ottobre 1972 che i sacerdoti che si eran negati a giurare la Costituzione fossero condannati a « nager dans le sang des patriotes ». Il vescovo di Parigi precedentemente di Lydda, suffraganeo di Basilea, Jean-Baptiste Gobel si presenta nell'Assemblea il 17 brumaio dell'anno II per ostentare un fiammante berretto frigio; e il 20, cioè tre giorni dopo, celebra con prostitute e delinquenti la festa della dea Ragione nel Municipio di Parigi. Degno di menzione a parte è quel celebre Henri Grégoire, primo sostenitore della condanna a morte di Luigi XVI; più volte presidente dell'Assemblea, difensore della guerra eterna contro tutti i re della terra dalla sbarra della Convenzione il 3 dicembre 1792. La corruzione dei migliori è sempre un abisso di male impossibile a uguagliare: quei sacerdoti e quei vescovi che avevano apostato giurando la Costituzione repubblicana seguirono la traiettoria giacobina più in fretta degli stessi laici. Il passo dato non ammetteva ripensamenti né retrocessioni. Perciò nessun gruppo sociale superò il clero in fervori

giacobini, satanico contrappeso alla virtù di tanti sacerdoti, frati e vescovi che nel martirio delle prigioni o del patibolo seppero dare testimonianza della vera fede cattolica. La storia delle viltà si ripete e nella Spagna di oggi lo spettacolo di apostati vociferanti e di martiri silenziosi è all'ordine del giorno.

Un altro gruppo numeroso che nutriva le file giacobine era costituito dalla nobiltà. Condorcet, Charles e Alexandre Lameth erano marchesi; nelle vene di Le Péletier de Saint-Fargeau scorreva il sangue più nobile di Francia; Charles de Hesse o Assia, come si suole dire in Italia, apparteneva a una casa regnante di Germania; e il duca Philippe d'Orléans, forse il più rappresentativo di una lunga lista di nobili rinnegati, quarto nella successione al trono di Francia e cugino del re, non esitò a votare nelle riunioni del Club giacobino l'assassinio di Luigi XVI e a sperperare i suoi beni per la propaganda rivoluzionaria pagando sulla ghigliottina le deviazioni di una esistenza contraddittoria e ripugnante.

Il terzo nucleo, quello più compatto e numeroso del clan giacobino era quello borghese. Della nuova borghesia, dei nuovi ricchi e dei piccoli borghesi « né carne né pesce », così come sono definiti dalla viva e penetrante voce del popolo spagnolo di oggi e di ieri.

Nella sua monografia *The Jacobins* Crane Brinton ha dimostrato con dati incriticabili che i più violenti terroristi provenivano dalla classe media o borghese. Catalogando i terroristi attivi in 20 città e paesi seguendo la stessa tecnica statistica usata negli attuali istituti d'investigazione d'opinione pubblica, Crane Brinton, dimostra che in una lista di 637 attivisti il 6% apparteneva alla classe media e pagava una tassa di più di 6 libbre, quando il contribuente medio tributava con 3 libbre solamente.

Furono giacobini soprattutto gli arricchiti con l'acquisto a prezzo irrisorio di beni pubblici o ecclesiastici, timorosi sempre di perdere quella ricchezza così facilmente conseguita se veniva meno la rivoluzione che ne era stata la fonte. Anche in questo caso Crane Brinton ha apportato dati sufficienti per provare che i clubs provinciali giacobini erano dominati da questi ricchi rivoluzionari.

Con altrettanto rigore di dati Alfred Cobban ne *The social interpretation of the French Revolution* ha messo in evidenza che tra i deputati giacobini seduti nel settore estremista dei « montagnards » predominavano membri dell'alta borghesia, una borghesia capitalista sprovvista di moralità e abituata a vendere l'anima al diavolo pur di

accumulare ricchezze ignorando che la ricchezza non è un fine ma un mezzo da usare rettamente al servizio del bene comune. Perché il capitalista non è colui che possiede ricchezza, ma colui che diméntico del bene comune, cerca di aumentarle non badando ai mezzi e solo in beneficio di se stesso. In poche parole: un vero cattolico non potrà mai essere un capitalista. E ritornando, dopo questo breve excursus, ai capitalisti borghesi giacobini, basti ricordare che tra quelli che votarono la morte di Luigi XVI si distaccò quel Michel Le Péletier, immensamente ricco, ucciso da un soldato della guardia reale nello stesso giorno in cui fu assassinato il re di Francia. Si tratta di un fenomeno sottolineato da Cesare Cantù abbastanza prima che lo facessero i moderni storici con velleità sociologiche. Infatti nella sua *Storia universale* il Cantù spiega che con la vendita dei beni pubblici si creò una classe di proprietari che avevano comprato terre produttive a basso prezzo o con la carta moneta corrente di valore messa in circolazione da Joseph Cambon. Questa nuova classe era interessata a mantenere a qualunque costo la rivoluzione, giacché costituiva una garanzia di primo ordine. Il giacobinismo si basò su una enorme illegittima e irregolare trasformazione della proprietà agricola; fu sostenuto da una nuova borghesia di proprietari rustici senza scrupoli morali né riserve etiche, capaci di appoggiare ed anche eseguire il Terrore più sanguinario pur di assicurare una ricchezza così turpemente conseguita.

Non meno importante fu la contribuzione al giacobinismo da parte delle professioni liberali. Ci furono molti avvocati di ogni tipo e condizione come Maximilien Robespierre che se non fosse avvenuta la Rivoluzione sarebbe rimasto quel che era: un oscuro avvocatuccio di provincia, secondo il giudizio di Ralph Korngold, apologeta di Robespierre nel suo libro *Robespierre and the Fourth estate*. Il gobbo ciarlatano Cuviette-Verrières o il disertore Huguénin, avvocato da strapazzo che arrivò a presidente della Comune di Parigi, tanto per citare due esempi tra le migliaia di giacobini che cercarono negli estremisti politici un sostitutivo alla frustrazione della loro esistenza di mediocri giuristi.

Anche il giornalismo collaborò a fornire eminenti figure di giacobini. Basti citare Jacques-Pierre Brissot, avventuriero della penna, scribacchino di gazzette, che giunse perfino a reggere le relazioni estere della Francia nei momenti più difficili, con il bagaglio umano della sua pedanteria di audace redattore di infimi panfletti. Nell'eccellente monografia di Alfred Cobban, già menzionata, si dice che arrivò a formare il gruppo più numeroso di giacobini.

La partecipazione degli operai fu molto minore, benché fossero la carne da cannone delle milizie di Hanriot nelle tragiche e minacciose sommosse che sconvolgevano le strade di Parigi. Di essi mi occuperò più avanti al trattare l'interpretazione marxista del giacobinismo.

Come ingrediente finale del gran cocktail giacobino, non bisogna dimenticare gli stranieri. Perché il giacobinismo ereditò l'ostruzionismo della così detta filosofia del secolo XVIII, anche se più tardi per un controsenso storico solamente spiegabile per la sopravvivenza dei sentimenti ereditati dalla monarchia borbonica, si coagulerà in un patriottismo francese culminante nel bonapartismo, fu un movimento con ampie pretese di universalità, aperto a qualsiasi straniero difensore dell'ideologia giacobina. Rivoluzionari d'ogni parte, professionisti della rivolta di ogni paese trovarono nei clubs giacobini uno scanno da cui difendere la Rivoluzione, che per i giacobini era una realtà universale e non esclusivamente francese.

I giacobini si sentivano cosmopoliti, perché le barriere tra i popoli sono frutti della storia, della Tradizione che plasma i popoli, mentre la verità risiede nell'astratta concezione dell'uomo a-storico del gran profeta dell'ottimismo antropologico Jean-Jacques Rousseau. Perciò il 26 agosto 1792 occupavano lo scanno dei deputati con voce e voto, l'inglese Thomas Payne e il prussiano Anarchasis Cloots. Il venezuelano Francisco Miranda era promosso generale di divisione dell'esercito che marciava contro il Belgio agli ordini di Dumouriez, per poi ascendere a maresciallo di campo nell'agosto del 1792. L'ebreo portoghese Pereira era mandato al fronte olandese come commissario politico. Tutti i rivoluzionari dell'orbe potevano essere giacobini nella Repubblica francese; perché i giacobini aspiravano a dominare il mondo, propagandando i princìpî e le leggi della Francia rivoluzionaria. Le circolari che il Club di Parigi diresse il 9 luglio 1791 e l'11 gennaio 1792 « a tutti i popoli del mondo » sono la dichiarazione di un netto cosmopolitismo rivoluzionario, quello stesso cosmopolitismo che con una miracolosa spennellata faceva uguali tutti i giacobini del mondo e accomodava inglesi e prussiani sui banchi dei clubs rivoluzionari o gli scanni dell'Assemblea Nazionale.

Giacché abbondavano al di qua e al di là delle frontiere, potrebbe sembrare che fossero molto numerosi. Ma la realtà è ben differente: i giacobini rappresentavano una fiacca minoranza e il loro governo non poteva essere che una cattiva dittatura sanguinaria e totalitaria.

Con i calcoli di M. Chobaut negli *Annales historiques de la Révolution française* si arriva alla conclusione che il numero dei clubs giacobini nel momento del loro massimo apogeo si aggira sui 6.800. Di conseguenza dovettero esistere sulla sesta parte dei municipî francesi, giacché consta la loro presenza nelle città importanti e nei capoluoghi. Contando minuziosamente il numero di soci in 24 città tra il 1793 e il 1795, su un censo globale di 334.783 abitanti si arriva alla cifra di 7.439 adepti, cioé un po' più del 2% degli abitanti, in una proporzione che in alcuni luoghi arriva all'8% e in altri non raggiunge nemmeno l'1%; da ciò si deduce che nella tappa di massimo splendore vivevano in Francia mezzo milione di giacobini su una popolazione totale di 28 milioni di anime.

Il loro governo fu perciò la dittatura di una scarsa minoranza. Georges Couthon chiedeva da Lyon, che era allora la seconda città di Francia, che gli fossero mandati da Parigi per lo meno « quarante bons républicains, sages et probes » per costituire « une colonie de patriotes sur cette terre étrangère », dove i giacobini sono « dans une minorité si effrayante ». Il commissario Lacoste, da Strasburgo comunicava che nella città i giacobini potevano contarsi sulle dita di una mano; il club di Troyes non riuniva più di 20 persone; Bernard de Saintes non trovava a Besançon neanche il numero sufficiente a coprire le cariche municipali. L'appassionato apologeta dei giacobini, Albert Matthiez, confessa nel suo studio intitolato *La Rivoluzione francese* che i giacobini erano una esigua minoranza, giudizio confermato da Hippolite Taine di una « minorité bien petite ». I dati minuziosamente raccolti dallo stesso Taine da documenti ufficiali lo attestano con altrettanta chiarezza. In novembre 1791 cinquecento soci costituivano il Club giacobino locale, in un corpo elettorale di 7.000 votanti. Nella stessa epoca si contavano 6.700 a Parigi, quando la capitale aveva un censo di 81.000; mentre né a Troyes né a Strasburgo superavano i 400 su una massa di 7.000 e 8.000 votanti iscritti. Questo, preso come punto di riferimento rispetto alla popolazione, dà per risultato cifre significative. Tra i 30.000 abitanti di Besançon non vivevano più di 300 rispetto ai 700.000 parigini non arrivavano all'1%. Quando si celebrarono le elezioni del 19 settembre 1792 il candidato giacobino Lhullier contò con 3.896 voti, cioè un elettore ogni 33 e questo imponendo la votazione nominale e ad alta voce. In pieno Terrore il commissario Thiberge scriveva il 14 brumaio dell'anno II che a Marteygues, vicino Marsiglia, non aveva trovato più di 17 giacobini in una popolazione di 50.000 anime. Il « rapporteur » del departimento del Var faceva constatare che a Draguignan erano 40 su 7.000 elettori e a Vidauban 10 e tutti impiegati del Municipio. In molti luoghi non esisteva un solo giacobino. Il commissario del Direttorio nel cantone di Pierrefitte, nello stesso departimento della Senna, Guyel, informava nel suo « rapport » di germinale dell'anno VI che « un fait malheureusement trop certain, c'est que le peuple en masse ne paraît vouloir aucune de nos constitutions », tanto da essere ritenute come ingiuria il trattamento di « citoyen ».

Non può quindi meravigliare che gli stessi giacobini si sapessero minoranza e che l'unico modo di governare fosse la dittatura. Dittatura giustificata dalla convinzione di essere gli unici puri, i perfetti o nel linguaggio dell'epoca i virtuosi per antonomasia. Nel « Moniteur » del 14 settembre 1792 si riferivano le parole pronunciate da Robespierre nella Convenzione secondo le quali era necessario procedere dittatorialmente perché « la vertu est en minorité sur la terre » espressione spiegata da Lanot nel « Moniteur » del 6 novembre dello stesso anno nel senso che « ceux qui ne sont pas jacobins ne sont pas tout à fait vertueux ».

Perché per rimanere al potere non c'era altra scelta se non la dittatura violenta di questi uomini che si consideravano virtuosi per eccellenza. Il 26 marzo 1794 Georges Jacques Danton concluse chiedendo la dittatura dei minoritari comités rivoluzionari composti unicamente da giacobini: « en créant les comités révolutionnaires, on a voulu établir une espéce de dictature des citoyens les plus dévous à la liberté sur ceux qui se sont rendus suspects ».

I comitati giacobini dovevano governare, perché non erano in grado di dominare le assemblee democratiche. Il 4 dicembre lo diceva chiaramente Bertrand Barère de Vieuzaut dalla sbarra della Convenzione: « Les assemblées électorales sont des institutions monarchiques; elles tiennont au ruyalisme; il faut surtout les éviter dans un moment de révolution ».

Programma di violenza, programma di dittatura. Tali posizioni non distavano che un passo dal Terrore. Passo che dette Antoine-Louis de Saint-Just dalla tribuna della Convenzione il 26 febbraio 1794 al proclamare la teoria più caratteristica del pensiero politico giacobino: sterminare chiunque non fosse giacobino: « Ce qui constitue une république, c'est la destruction total de ce qui lui est opposé ».

Come governarono

Il loro programma fu chiaro, preciso ed unico: il Terrore, lo stesso con Marat che con Robespierre. Non si governava per la Francia o per il popolo francese, si governava in pro dei giacobini, gli unici ad avere tutti i diritti lasciando agli altri quello di morire sulla ghigliottina.

I giacobini saccheggiavano case, rubavano nei templi, imponevano tasse ai loro nemici, s'impadronivano dei beni pubblici e privati. Il 17 brumaio 1792 Philippeaux, membro della Convenzione, assecondato da Romme proponeva di aprire indagine sulle improvvisate ricchezze dei rivoluzionari. Le sue proposte furono immediatamente rigettate dal Convenzionale borgognonne Claude Basire che definì tali progetti favorevoli alla aristocrazia e attentatori contro l'unità e la concordia dei patrioti. Era l'impunità per il ladrocinio giacobino, « impunità per i birboni » la definisce Albert Matthiez, che come già abbiamo visto è stato un apologeta dei giacobini.

Impunità ufficiale per i giacobini dittatori che si traduceva in Terrore per i loro nemici. Le sacre garanzie scritte nei testi costituzionali non erano che carte stracce. Non esisteva né liberta d'opinione, né di pubblica espressione, né di sicurezza per la proprietà pubblica e privata, né il primordiale diritto alla vita.

I decreti del 21 e 26 marzo 1793, confermati dalla legge del 5 settembre stabilirono in ogni club giacobino un comitato di vigilanza che aveva poteri per perquisizioni domiciliari, requisizioni di beni e detenzione di sospetti. Il decreto del 29 marzo ordinava fosse affissa ad ogni porta in luogo ben visibile una lista di residenti specificando nome, cognome, soprannome, età e professione. Ogni individuo di qualunque età e condizione doveva portare sempre con sé un certificato di civismo, « une carte de civisme » sotto pena di essere detenuto e messo in prigione, una prigione che generalmente era l'anticamera della ghigliottina. Queste norme furono imposte quotidianamente dal 29 marzo quando in pieno giorno si chiusero con barriere le strade per facilitare il triste lavoro degli sbirri di richiedere ai transeunti il certificato di civismo: due mesi di Terrore democratici, gli stessi che soffrirono la Spagna del 1936 e l'Italia del 1945.

La legge contro i sospetti, del 17 settembre 1793, era la più bestiale testimonianza della tirannia e della barbarie del fanatismo giacobino. Significava l'imprigionamento in massa senza motivi né pretesti. Il 1° articolo ordinava che « immédiatement tous les gens suspects, qui se trouvent sur le territoire de la République, et qui sont encore en liberté, seront mis en état d'arrestation ». Cioé bastava il semplice sospetto di presunti reati non di fatto né di parole: erano sufficienti le supposte intenzioni...

Così intendevano i giacobini le sbandierate libertà della Rivoluzione definita liberatrice da tutti gli storici bastardi vissuti e viventi su questa nostra Terra. E ancora ai termini della stessa legge del 17 settembre 1793 erano sospetti tutti « ceux qui, soit par leur conduite, soit par leurs rélations ou leurs écrits se sont montrés partisans de la Tyrannie ou du féderalisme, et ennemis de la liberté ». Ossia monarchici, girondini e chiunque non fosse giacobino.

La lista degli indizi non era meno arbitraria: coloro che non giustificassero i mezzi di vita o il modo di esercitare i doveri civici; quelli a cui era stato negato il certificato di civismo dai comitati giacobini; i funzionari pubblici destituiti o solamente sospesi nelle proprie funzioni dalla Convenzione o dai commissari convenzionali; coloro che fossero appartenuti al braccio nobiliare, insieme con i genitori, figli, figlie, fratelli e sorelle; gli emigrati ecc. ecc. Tutti criteri vaghi, imprecisi, arbitrari, segnalati con il mero fine che nessuna persona potesse rimanere esente da sospetti, commenta Maurice Deslandre nella sua *Histoire constitutionnelle de la France de 1789 à 1790.*

Imprecisione e arbitrarietà che giungevano al colmo quando si considerava chi dovesse applicare tale decreto: i comitati di vigilanza formati da 10 membri di ogni club giacobino cioè « des hommes animées de passions révolutionnaires, qui n'ont d'un juge ni l'éxperience, ni l'impartialité. A eux de dresser la liste communale de suspects, de lancer contre eux des mandats d'arrêts », sono le parole precise di Maurice Deslandre. Guardiani, giudici e giustizieri nello stesso tempo: questa era la giustizia dei perfetti giacobini. Così giusti che

anche quando i presunti rei erano dichiarati innocenti continuavano a languire nelle carceri perché sospetti.

Ma questo non era tutto anche se può sembrare di aver toccato il fondo dell'aberrazione. La legge del 29 ottobre 1793 ricusava qualunque procedura dichiarando innecessaria qualsiasi prova, testimoni e testimonianze comprese. Nella difesa di tale legge nella Convenzione Jacques-Nicolas Billaud-Varenne faceva sfoggio delle seguenti frasi che credo innecessario commentare: « Péenetrez-vous bien de cette idée que les conspirateurs ne laissent pas de trace matérielle de leurs crimes. Les témoins déposent sur des faits particuliers; mais dans une conspiration que la Nation entière atteste, qu'est-il besoin de témoins? Imitez les conspirateurs eux-mêmes ».

Ma c'era ancora di più. La legge del 22 pratile, ossia il 25 giugno 1794, semplificava la procedura. Era sufficiente la denunzia di un « citoyen » ossia di un giacobino. Eliminati l'avvocato difensore e l'autodifesa, al denunciato non rimaneva altro che rispondere alle domande dei suoi giudici e, senza testimoni, né prove, né difesa, essere condannato all'unica pena possibile: la ghigliottina.

Lungo e difficile lavoro, impossibile per la brevità richiesta dalla presente relazione, sarebbe enumerare tutte le mostruosità commesse in nome della giustizia giacobina.

La ghigliottina troncò molte teste innocenti ma la giustizia divina la fece cadere anche sulle nuche dei diabolici giustizieri. Benché il crimine politico abbia vastissime frontiere dovettero oltrepassarle l'ambizioso Philippe d'Orléans, gli astuti girondini, il diabolico ispiratore Danton e il fanatico esecutore Robespierre. I rivoluzionari dell'89 furono sommersi da quello stesso mare di sangue con cui avevano inondato la Francia e oscurato la civiltà d'occidente.

Perché furono giacobini

Il giacobinismo proviene in linea retta da Jean-Jacques Rousseau. Dietro il cumulo di crimini orribili, nel trasfondo di questa tirannia senza frontiere, nell'anarchia tragica del terrore organizzato, lo studioso del pensiero politico vede sempre la pallida e sinistra figura dello sdegnoso ginevrino. Rousseau è il profeta democratico che annunzia la venuta del messia Robespierre. I giacobini sono il risultato della teoria rousseauiana della volontà generale, spinta alle sue estreme conseguenze.

Mi soffermerò poco su questo punto perché quel che può dirsi al rispetto già lo ha esposto con profondità d'ingegno e chiarezza di idee, un caro amico della « FILIPPO II », il professore dell'Università di Roma Pier Francesco Zarcone nel suo libro *Rousseau totalitario.*

Quindi riassumendo brevemente dirò: per Rousseau esistono due tipi di volontà collettive, la volontà di tutti « la volonté de tous » che può attenersi a interessi particolari e la volontà generale « la volonté génerale » che non può sbagliare mai perché è la volontà dell'intero corpo sociale. Nel libro II, capitolo III del *Du contrat social ou principes du droit politique* consta chiaramente che nella volontà generale la volontà dell'individuo si fonde misticamente e inesplicabilmente con quella della comunità, in modo che la minoranza fa sua la decisione della maggioranza anche se quest'ultima dimostra nella votazione di esserle contraria.

Così la volontà individuale si perde nella volontà generale, in modo che la democrazia conduce inesorabilmente alla sparizione dell'io nel tutto, con l'annullamento dell'individuo, principio che esiste nel seme di qualsiasi totalitarismo. Come ha scritto il Professor Zarcone: « la caratteristica peculiare del totalitarismo russoiano (che sarà poi ripresa dal marxismo-leninismo) sta proprio nell'ideale di una società in cui l'uomo — come portatore di un io separato dall'ente generale — scompaia; di una società, cioè che realizzi il più completo (ed inavvertito) assorbimento delle individualità particolari ».

Il giacobinismo aggiunge a tale impostazione totalitaria di Rousseau l'identificazione del popolo, non con la maggioranza, ma con la minoranza che incarna la volontà dei più incapaci d'esercitarla. Il tutto si basa sulla convinzione di essere gli eletti, gli unici a sapere comprendere gli interessi del popolo, i soli adatti a curare e a somministrare alla maggioranza quella virtù di cui manca. In tal senso i giacobini sono il nuovo dispotismo illuminato, i precursori della distinzione marxista tra « Klassenlage » e « Klassengefühl », pur non essendo classe, ne assume la coscienza, cioè la dottrina di Sorel realizzata concretamente da Lenin. È il diritto della minoranza a erigersi a rappresentante della maggioranza forzandone perfino la volontà perché solo i migliori e i più idonei debbono governare una società in cui la gran massa ignora quello che veramente conviene al popolo. Con il suo acume abituale Tippolite Taine lo sottolineò quando vide nel giacobinismo un credo filosofico imposto con la forza da una minoranza di illuministi.

Benché la nazione li detesti, i giacobini crederanno di essere la Francia. Benché minoranza, si sentiranno giustificati per governare la maggioranza perché sono essi i virtuosi in contrasto con l'ingente massa viziosa che non sa quel che le conviene. I giacobini incarnano il bene comune, la « res-publica », la Repubblica. I voti non hanno senso, perché i giacobini imporranno la loro dittatura in nome dei miti filosofici rousseauiani della Verità, del Bene e della Virtù. Parole vuote di contenuto reale, o meglio concetti aerei privi di fondamenti concreti. La maggioranza del popolo ha il dovere d'obbedire perché è generato dopo 2.000 anni di depravazione cristiana. Solo i buoni hanno il diritto di comandare e naturalmente i buoni sono i giacobini. Così si autogiustifica la dittatura giacobina, con il gioco complementario di alcune idee rousseauiane: la bontà naturale dell'uomo, corrotto dagli insegnamenti di Cristo; la necessità perentoria d'impiantare la virtù naturale anche contro la volontà del popolo; l'annullamento dell'io individuale della volontà generale, che non è la volontà della maggioranza ma dei migliori cioè i giacobini.

Così si legittimarono i tremendi crimini. Così si uccisero le libertà concrete in nome delle libertà astratte. Così il Terrore si giustifica con il terrore. Così la tirannia di pochi travolge la volontà dei più. Così Maximilian Robespierre con i suoi occhiali verdi, i suoi polsini di fini merletti, la sua giubba di seta blu accompagnato dal suo maestoso cane danese Brount, passeggiava per i Campi Elisi insieme con le signorine della famiglia Duplay meditando di assassinare con decreti tutti i nemici della libertà, che erano la maggioranza, una maggioranza che era il popolo francese.

Giacobinismo e marxismo

Come già abbiamo visto la rivoluzione giacobina fu soprattutto un prodotto borghese in una ampia gamma che va dai nobili illusi agli avvocatucci ambiziosi, ai chierici apostati, ai funzionari avidi e ai nuovi ricchi compratori di beni pubblici ed ecclesiastici. Non è questo il momento di entrare in analisi sociologiche sul concetto di borghesia, comunque mi sembra doveroso accennare che, pur usando per comodità d'esposizione il termine di borghesia nella sua accezione più comune, sarebbe più esatto fare appello a quell'espressione popolare, già citata, che definisce senza ambiguità una realtà sociologica non ancora decantata dalla storia. Ebbene tornando al nocciolo

della questione, è notorio che tra gli scrittori marxisti esiste la tendenza di vedere nei giacobini un precedente diretto della lotta di classe come chiave della storia. H. Calvet nel suo libro *Sur l'histoire de la Révolution française* vede in essi l'apparizione della mitologia di novelli dei, del nuovo mito della lotta di classe; il russo W. Markov ne *Les jacquesroutins* proclama l'esaltazione giacobina come la prima contesa proletaria; e Roger Garaudy considera i giacobini precursori del marxismo nel suo lavoro *Les sources françaises du socialisme scientifique*.

La causa può risiedere negli attacchi che un settore della corrente giacobina fa alla proprietà privata e alla borghesia arricchita. Roger Garaudy sente come prima manifestazione della coscienza di classe, della « Klassengefühl » di Marx, l'attacco sferrato nel mese di giugno del 1791 contro i ricchi da 240 muratori di Parigi. Il presidente della Comune Jérome Pétion de Villeneuve nella lettera a François-Nicholas Buzot del 6 febbraio 1792 contrappone la « bourgeoisie » al « peuple » accusando d'ingratitudine la borghesia nei confronti del popolo. Il gruppo degli « enragés » o rabbiosi, settore importante del Club giacobino di Parigi, manda all'Assemblea il 25 giugno 1793 una petizione, redatta da quel parroco Jacques Roux di cui ci siamo occupati poc'anzi, dove si afferma che « la liberté est une illusion si une classe d'hommes peut impunément affamer les autres »; e che « l'egalité est un leurre aussi longitemps que les riches, par le moyen du monopole, éxèrcent le droit de vie et de mort sur leurs concitoyen ». Il 2 dicembre 1792 Robespierre dichiara nella Convenzione che i frutti della proprietà debono subordinarsi agli interessi degli sprovvisti di essa e che prima del diritto di proprietà esiste il diritto della totalità dei cittadini a possedere mezzi di vita; arrivando a qualificare i proprietari « marchands de Chair humaine » il 24 aprile 1793. Louis-Marie Prudhome afferma l'1 settembre 1792 che nelle circostanze in cui si trovava la Francia « la promiscuité des biens est le droit; tout appartient à tous ». Georges Couthon fa approvare il 25 ottobre 1792 la dichiarazione che tutto il superfluo dei privati appartiene ai « sansculottes ». E infine il 19 settembre 1793 il commissario convenzionale del departimento del Nièvre, Joseph Fouché, ordina la creazione di un « comité philanthropique » per distribuire ai poveri quello che avanza ai ricchi.

Ma nel gergo dei giacobini « riche » non significa colui che possiede ricchezze, ma il nemico giacchè gli eletti, cioè i giacobini, con-

servano sempre il diritto assoluto sui loro beni e nessuno può domandar loro spiegazioni sul modo d'impiegarli né come s'impossessarono di essi.

Quando Antoine-Locis de Saint-Just propone il decreto di confisca del 3 maggio 1794 specifica con chiarezza meridiana che « les proprietés des patriotes sont inviolables et sacrées; les biens des personnes ennemies de la Révolution seront sequestés au profit de la République ». Cioè non si attacca la proprietà in quanto tale, ma si confisca o si rubano i beni dei non-giacobini non perché siano proprietari ma perché sono i nemici politici da annientare con qualsiasi mezzo.

Per cui il settore giacobino che osò combattere la borghesia perì sulla ghigliottina per ordine di Robespierre. Il processo di Jacques-René Hebert e dei suoi amici, celebrato nei primi quattro giorni di germinale dell'anno III, finì col mandare al patibolo i probabili capi di una rivoluzione sociale non desiderata. E, benché tentasse di evitare la ghigliottina cercando di suicidarsi con una pugnalata al petto, finì lo stesso sul patibolo il 27 maggio 1797 François-Noël Babeuf, l'avventuriero delinquente condannato per falsificazione dolosa di documenti e capo della così detta cospirazione degli uguali.

Anche se per alcuni studiosi segna l'apparizione del socialismo moderno in contrasto con il precedente socialismo utopico, come per Norman Mackenzie nel suo *Socialism, A short history* o per G. D. H. Cole nella sua *Historia del pensiamiento socialista,* la verità è che Babeuf rappresenta l'ultimo esponente delle utopie comunitarie che hanno visto con interpretazione che condivido pienamente, Emile Bottigelli nel suo libro *Génèse du Socialisme scientifique* e Enrique Tierno Galvàn in *Babeuf y los iguales. Un episodio del socialismo premarxista.*

Quel che veramente unisce i giacobini con i marxisti non è la lotta contro la borghesia, perché la rivoluzione fu opera dei borghesi e i nemici della proprietà privata finirono logicamente sulla ghigliottina; quel che li lega è la comune eredità rousseauiana che sfocia in un sistema totalitario; l'identificazione quasi mistica di una minoranza di illuminati con la classe o con il popolo, sprezzanti della maggioranza e diabolicamente convinti delle loro verità; ed infine l'istaurazione di un ordine tirannico, mantenuto con la violenza spirituale, fisica e materiale.

Conclusione: Chi furono i giacobini

A questo punto credo che potremo facilmente rispondere a questa domanda facendolo con la maggiore sintesi possibile data l'ora e il rispetto per la pazienza dell'uditorio. La risposta fluirà su tre versanti: l'ideologico, il sociologico e lo storico.

Ideologicamente i giacobini sono una minoranza fanatica disposta a imporre un ordine nuovo. Uniti in una fede, quella dei così detti filosofi del secolo XVIII, il culto alla Ragione di Voltaire; la credenza nel progresso di Condorcet; l'ottimismo antropologico di Rousseau; la nozionedel Gran Architetto dell'universo delle logge massoniche, la speranza di un paradiso qui sulla Terra. Il Club di Beauvais piantò un albero della libertà e la gente cantava riunita tutt'intorno:

> « L'arbre planté sur le Calvaire
> est pour les chrétiens le signe salutaire
> qui promet dans les cieux un bonheur eternel!
> L'arbre que vous plantez dans ce jour solennel
> est pour les citoyens que la Raison éclaire
> le signe heureux du bonheur sur la terre! »

Una nuova fede che sostituisce quella cristiana, una nuova religione con deità umane che simboleggiano la Ragione; con martiri come Jean-Paul Marat il cui busto presiedeva le assemblee: con il sommo sacerdote, l'incorruttibile Robespierre; con feste decennali; con un calendario calcato sui cicli stagionali; con riti solenni immaginati pittoricamente da Jacques-Louis David. Sono i fanatici della nuova religione dell'Umanità e in tal senso eredi di Rousseau e legatari della massoneria. Con abbondanza di dati inoppugnabili il grande storico Augusto Cochin ha dimostrato nel suo libro *De sources et la méthode pour étudier les actes du gouvernement révolutionnaire* che tutti i riti politici del cerimoniale usato nei clubs giacobini riproducono i riti dell'« arte reale » della massoneria, così come l'intero lavoro dei membri, comprese le rigide depurazioni, sono una ripetizione dei sistemi che praticava il Gran Oriente di Francia con le 800 logge affiliate nei tempi della vecchia monarchia. I clubs giacobini agiscono nel 1794 percorrendo lo stesso cammino che il Gran Oriente aveva tracciato nel 1785. Perché la maggioranza degli integrati nei clubs giacobini provenivano dalle logge massoniche e, al di là di qualsiasi cosa, i giacobini sono i devoti credenti di una nuova reli-

gione: la religione dell'Umanità.

Da questo si deduce chiaramente la loro definizione sociologica. Il giacobino è un tipo umano che sorpassa i confini della Rivoluzione incarnandosi in tutti i risentiti, gli ambiziosi, i falsi sapienti ubriachi di superficialità, in tutti i riformatori in cui il fanatismo occupa il posto del sapere e la passione annebbia il ragionamento. Lo vide con chiarezza il Principe di Canosa, Antonio Capece-Minutolo quando ne *I pifferi di montagna, ossia cenno estemporaneo di un cittadino imparziale sulla congiura del Principe di Canosa e sopra i carbonari,* scrisse letteralmente: « riformatori in Inghilterra, giacobini in Francia, liberali in Spagna, Uomini di virtù in Germania, carbonari in Italia non sono precisamente se non la stessa cosa ed identica ». Il giacobino non è che il rivoluzionario universale, che appare nei tempi di anarchia spirituale come sta succedendo da 200 anni a questa parte nell'Occidente, per saziare i suoi sogni di distruzione, le sue ambizioni inconfessabili, spinto sempre da recondite ragioni sataniche, quelle stesse che travolsero gli uomini primo peccato contro il primo comandamento del Decalogo.

Perciò il giacobinismo non è morto. Sono giacobini i sacerdoti progressisti, i vescovi miscredenti, i marchesi comunisti, i banchieri liberali, gli impresari finanziatori della stampa socialista, i mascherati con la caratula democratica, gli infiniti nemici del regno sociale di Gesù Cristo, dentro o fuori del seno della Chiesa. Insomma i nemici della civiltà cristiana, la cui cima dogmatica furono le supreme vette teologiche di Trento. Ogni giorno c'incontriamo con giacobini per la strada, nell'università, nei parlamenti e per fino nelle sagrestie. Perché ogni giorno ci troviamo di fronte agli eredi dell'antropocentrismo pseudo-filosofico, gli stolti o gli astuti agenti o esecutori, tutti mossi dai tenaci ed invisibili fili delle logge. Il giacobinismo è la maniera moderna del satanismo; il giacobino è il tipo umano del professionista della politica del terremoto sociale, è la costante gravissima malattia contemporanea, diluita sotto forma di mille epidemie, segni minori apparenti dello stesso male che dilania l'organismo sociale. È la religione dell'uomo fatto Dio, all'inverna del cristianesimo che è la religione del Dio incarnato nell'uomo. Una semplice inversione di valori! È il vermicaio che accompagna i cadaveri delle società in decomposizione, e per noi oggi è la cancrena che corrompe il nostro mondo contemporaneo.

Dal punto di vista storico il giacobinismo è l'eredità lasciata dal-

la Rivoluzione francese, conservataci per merito di Napoleone Bonaparte. Albert Sorel ne *L'Europe et la Révolution française* argomenta che Napoleone ammirava Robespierre ed era giacobino nel 1793, perciò governò circondato da giacobini in un arco che va dal campo legislativo con Jean-Jacques Cambacères, che innalzò al rango di duca di Parma, a quello poliziesco con Joseph Fouché a cui concedette il titolo di duca di Otranto.

Napoleone propose ai commissari militari d'attaccare la Convenzione quando venne a sapere l'esecuzione di Robespierre e successivamente consolò Carlotta, sorella del giustiziato, con una pensione di 3.600 franchi annuali, concesso il titolo di conte a un regicida, il vescovo Henri Grégoire e promosse molti antichi giacobini alle più alte cariche militari. Napoleone incarnò nel suo *Code* l'ideologia della rivoluzione borghese, il tristemente famoso *Codice napoleonico,* mentre invadeva l'intera Europa con le sue truppe e con il sacrilego sogno giacobino di abbattere troni ed infrangere altari.

Le conseguenze del giacobinismo in Italia non entrano nel mio tema, perché è purtroppo dovere degli studiosi italiani approfondirlo così come hanno fatto nelle magnifiche relazioni precedenti e faranno nelle successive, da cui sono sicuro apprenderemo una lezione valida, chiara ed obiettiva che ci servirà per redigere, alla fine dei lavori, conclusioni solide sulla storia e gli effetti del giacobinismo in Italia. Solo chiarendo concetti, con lavoro abnegato ed umile, con « pietas » verso la patria, aiutandoci in quello che di comune hanno le nostre tradizioni, ciascuno occupando il posto che gli compete, potremo ricostruire la Tradizione italiana che è la meta dell'Associazione « FILIPPO II », il cui nemico, qui in terra italiana, come oltre Alpi ed oltre i Pirenei è il giacobinismo, oggi travestito in mille modi, ma sempre lo stesso nel fondo, nel triste carnevale che l'Occidente sta vivendo in lenta « agonia » che spero sia battaglia contro la morte e non conttro la vita con maiuscola che è la cristiana e cattolica.

Traditio, anno I, n. 3, settembre 1978
Edizioni Thule, Palermo

IL RISORGIMENTO NELLA TRADIZIONE ITALIANA

Il Risorgimento italiano nel sec. XIX fu la realizzazione del sogno centenario dell'unità italica e questo merito indiscutibile e indubitabile va accolto dal pensiero tradizionalista italiano con il plauso entusiastico che merita il conseguimento di una necessità storica, il concretizzarsi di un anelito iscritto negli strati più profondi delle aspirazioni delle genti italiane. È questo il punto di vista, glorioso e ammirativo, caldo e profondo, da cui dobbiamo accostarci ai fatti che costituiscono il Risorgimento. Qualunque fossero le maniere in cui si realizzò, per quanto possiamo dissentire sui metodi, il Risorgimento è parte — e parte nobilissima — della Tradizione d'Italia. Quel che possiamo deplorare forse è il procedimento storico e le forme con cui si compì; ferma restando, però, la solidarietà con quel che il Risorgimento fu, anche se talvolta ci sarebbe piaciuto che avesse avuto un diverso profilo, dato che i mezzi impiegati non coincidono col significato della vera Tradizione d'Italia.

Per poter sviluppare questa impostazione bisognerà risolvere queste questioni: *a*) quel che fu il Risorgimento; *b*) in che misura rispondeva a una naturale e secolare esigenza dei popoli italiani; *c*) quali furono le formule anteriore d'un'unità italiana; *d*) le due possibili impostazioni del federalismo e dell'unità monolitica; *e*) le conseguenze del Risorgimento, data la maniera in cui si effettuò, per la dottrina della Tradizione italiana.

Cercherò di svolgere questi temi brevemente e concretamente, poiché la vastita della materia esige più che mai idee chiare in luogo di esposizioni erudite.

Quel che fu il Risorgimento

Come fu fatto l'insieme di movimenti che dettero concretezza al vecchio sogno dell'unità italiana. Come dato culturale, le definizioni che ne sono state date sono tante che il riferirle confina con l'impossibile. Basta leggere il quadro, del resto incompleto, esposto da Paul Guichonnet in *L'unité italienne* circa quattro gruppi principali, insieme con gli argomenti allegati per ognuna di queste tendenze, per comprendere la complessità di un fenomeno in cui si congiungono aspirazioni antichissime con idee copiate dalla Francia del 1789, formule tradizionali di unità peninsulare con pretese carbonare e massoniche, azione di una borghesia che nei mutamenti risorgimentali assume le funzioni di governo con dottrine che definiscono l'Italia nazione secondo quel che per nazione si intendeva nel XIX secolo.

Tentare, neanche di sbieco, di riassumere i significati del Risorgimento è un assunto realmente impossibile. Basti segnalare la grandezza del fatto che nella sua relazione con le secolari aspirazioni dei figli d'Italia.

Non c'è bisogno di dire che per coloro che combatterono contro le truppe unificatrici il Risorgimento è la negazione della Tradizione italiana, che si ridusse a una imitazione servile della Francia, che portò a gesta massoniche promosse da stranieri. Basti ricordare, per riferire solo un caso, le dure invettive di Giuseppe Botta quando riferendo dei seguaci di Giuseppe Garibaldi in *Un viaggio da Boccadifalco a Gaeta* afferma letteralmente: « I duci comandanti di divisioni erano la maggior parte stranieri, ecco i nomi: Turr, Milbilz, Csudafy, de Flotte, Thorrena, Rustow, Eber, Pogam, Ebhherhard, e tanti altri stranieri che dovevano liberare l'Italia dallo straniero, cioè dal Re di Napoli, e dal Papa »; ai quali aggiunge ne *I Borboni di Napoli al cospetto di due secoli quel* « Ibraim, figlio del pascià di Egitto, il quale, mentre in Napoli applaudiva la Costituzione e i diritti dell'uomo, manteneva il palo nel suo paese ». Visione semplicista, spiegabile con l'affanno violento della lotta, che dimentica come l'unità, sebbene la realizzassero stranieri, era vecchissima aspirazione delle genti italiane; visione apparentemente semplicistica, perché dietro le parole dettate nella passione del combattimento, palpita la dimensione del patriota che vede degli stranieri apparentemente mossi da un amore per l'Italia che era senza dubbio più che impossibile che sentissero veramente.

Lo ha posto in rilievo Giovanni Ambrosetti in un breve e magnifico studio, intitolato *Illuminismo e Tradizione cattolica nei concetti del Risorgimento,* sebbene con riferimento esclusivo agli scrittori moderni dell'epoca, soprattutto i cattolici Antonio Rosmini e Luigi Taparelli d'Azeglio. Ma con ciò dando un'impostazione contenuta entro confini troppo angusti, perchè a mio modo di vedere l'ope-

ra che deve compiere chi cerchi di porre in relazione i fatti del Risorgimento con la Tradizione d'Italia dovrà consistere nel vedere se la lunga ansia d'unità cui il Risorgimento da attuazione si avvicini o si discosti dalle aspirazioni all'unità da tanti secoli sentite dagli italiani.

È il secondo punto della mia trattazione.

Le formule storiche dell'unità italiana

L'aspirazione all'unità fu sentita da sempre dagli italiani, sebbene fosse ostacolata dall'esistenza di numerosi principati, signorie e repubbliche, e in primo luogo dal dominio del Papato romano. Da Dante Alighieri fino al 1700 quest'unità papista vigorosa, pulsa in molti scrittori, per quanto si attenessero alle particolarità dei campanili delle regioni e delle città in cui erano nati. Sono criteri per l'unità impossibili da enumerare qui e che, pertanto, ridurrò ai quattro esempi più noti: quello di Dante Alighieri, che sfuma l'unità dietro la grandezza dell'Impero ghibellino; quello di Niccolò Machiavelli, perso nel sogno della repubblica perfetta della Roma ormai morta; quello di Paolo Paruta, lamento senza effetti; e quello dei trattatisti della Napoli ispanica sotto Carlo V e Filippo II, gloriosa pleiade di pensatori e poeti soli, in una memorabile unicità, a propugnare un efficace programma di unità italiana senza perdere il tempo in lacrimosi e inutili lamenti, senza ridurre l'Italia ad appendice dell'Impero, senza rifarsi al modello di una Roma morta per sempre come realtà politica. Quattro atteggiamenti che ora esamino e che costituiscono le formule essenziali che la Tradizione italiana poteva offrire come antecedenti agli uomini che attuarono l'opera unificatrice del Risorgimento.

a) Da quando Vincenzo Gioberti, perorando a Firenze il 27 giugno 1848, proclamò Dante Alighieri « insigne banditore dell'unità italiana », è stato un luogo comune costantemente ripetuto considerare Dante il primo paladino della Tradizione unitaria italica. Luogo comune, certamente non esatto; perché l'Italia contemplata da Dante fu tema di unità geografica e culturale, non politica; poiché quello che lo interessò, più che la patria italiana, fu la dimensione dell'Impero, nel significato che all'Impero era dato nel 1300. Come ha riassunto Indro Montanelli in *Dante e il suo secolo* « uno dei tanti meriti che si suole attribuire a Dante è quello di essere stato il primo italiano ad avere una "coscienza nazionale". Noi non vorremmo co-

minciare questo libro con una detrazione, ma non ci sembra che a dimostrare questa coscienza basti l'allusione che Dante a a una entità geografica italiana, di cui fissava i punti terminali al Brennero e al Carnaro. E non vediamo del resto cosa aggiunga alla sua grandezza questa specie d'irredentismo avanti lettera ».

Come ha magistralmente dimostrato Felice Battaglia in *Impero, Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante* ciò a cui l'Alighieri guardò fu l'Impero, al quale subordina le città e i « regna particolaria » senza considerare se si fondino o meno su coerenti basi nazionali.

La nozione dantesca dell'Italia era confusa per quel che riguardava il Regno di Napoli, come risulta dalle considerazioni compilate da Nicola Zingarelli nel suo *Dante.* La sua Italia era geografia e lingua, modo comune di vita civile, « giardino dell'Impero » e niente di più. Non c'è posto, nella maestà dell'Impero patrocinato dall'Alighieri, per una Italia politicamente unita. Per dirlo con le parole di Alessandro Passerin d'Entreves nel suo *Dante, as a political thinker.* « L'Italia era per Dante un'unità ben definita, con i suoi tratti e confini geografici chiaramente marcati, il suo linguaggio, e i suoi costumi e civiltà comuni. L'Italia era l'oggetto del suo amore appassionato, e nel delineare la struttura e la funzione dell'Impero riservò certamente un posto privilegiato al « giardin de lo 'mperio », questa « nobilissima regio Europae ».

Ma questa è una lunga via per concepire l'Italia come una unità politica delle stesse categorie e caratteristiche, come le « civitates et regna » — le città stato e i regni territoriali — che costituiscono la base della nozione dantesca di Stato ».

Una cosa è definire l'Italia come unità geografica e cultural,e e altra e ben distinta è affermare l'unità politica. Dante si mantenne nella prima linea senza portarsi sui fondamenti politici per la semplice ragione che il suo ideale politico consisteva nell'universalità dell'Impero. S'affligge per l'Italia, come nel canto VI del *Purgatorio,* forse il più ardentemente italiano di tutti i passi delle sue opere.

Così deplora come si trovi

> « ahi serva Italia, di dolore ostello,
> nave senza nocchiere in gran tempesta,
> non donna di provincia, ma bordello ».

Ma la salvezza non è negli italiani, né nell'unità italica, la sal-

vezza deve, invece, venirle ghibellinamente dall'imperatore tedesco:

> « Vieni a veder la tua Roma che piange
> vedova e sola, e dì e notte chiama:
> Cesare mio, perché non m'accompagne? »
>
> (*Purgatorio* VI, 112-114)

Così è evidente il fatto che la pretesa risorgimentale di situare Dante come precursore dell'unità politica italiana, essendo insostenibile in termini precisi, dovette ripiegare sulla tesi che Dante aspirò a un regno speciale nell'ambito dell'Impero d'Occidente. È quel che sostenne Francesco Ercole in *L'unità politica della nazione italiana e l'Impero nel pensiero di Dante,* in *Dante e l'unità nazionale* e in *Il sogno italico di Dante;* al quale seguirono G. Vidari in *Il pensiero politico di Dante,* e F. Landogna in *Imperium e regnum italicum nel pensiero di Dante.*

Ma anche questa posizione appare insostenibile: come poté Dante considerare una unità nazionale italiana, quando non dette considerazione nemmeno a un regno di base nazionale, attenendosi costantemente ed esclusivamente alla tematica dell'Impero medievale? Non pensò mai a unificare le varie signorie italiane, se non aggettandole direttamente all'Impero senza intermediari, e bene lo ha visto Felice Battaglia concludendo che Dante « non pensa minimamente a raccogliere in una unità che s ifrapponga tra le sottostanti realtà e l'Impero ». Il re liberatore dalle amarezze sofferte per l'Italia non sarà italiano, ma romano; è l'imperatore continuatore dell'opera di Roma, senza alcun bisogno di regno italico. Il re dantesco è imperiale e non nazionale, è romano e non italiano. Bene lo prova la facilità con cui confonde nei suoi scritti i romani con gli italiani, usando indiscriminatamente « romana gente » in *Convivio* IV, 4, 8 o « latina gente » in *Convivio* IV, 8, 10; « latini » del Tevere o del Popo in *Convivio* IV, 14, 13; o dando a Guido da Montefeltrro il doppio appellativo di italiano e di latino in *Convivio* IV, 28, 8.

Perfino Virgilio, in *Purg.* VI, 16-17, compare impiegando il latino come « la lingua nostra »!

Dante Alighieri apporta alla Tradizione italiana il senso dell'unità della penisola, ma senza arrivare a conseguenze politico-istituzionali a causa della sua esclusiva problematica dell'Impero. Di un Impero erede di Roma, nel quale si inseriscono direttamente principati e signorie senza necessità di alcun regno italiaco come intermediario.

Quel che Dante apporta alla Tradizione italiana è una convinzione sentita, ma non certamente un programma unitario ragionato. Entro questi limiti ristretti, arde in lui la passione per l'unità; una passione, questo sì, oscura e profonda, priva di conseguenze politiche e istituzionali.

Nell'Alighieri c'è il sentimento, non l'idea, dell'unità italiana.

b) Niccolò Machiavelli sembra davvero precorrere l'impresa politica dell'unità portata a compimento dal Risorgimento, se si crede al suo biografo Pasquale Villari, autore di *Machiavelli. La sua vita e il suo tempo.* Ma, se si guarda bene la cosa, Machiavelli si pone sulla stessa posizione dell'Alighieri: più che rivolgersi verso la vicina realtà italiana con concreti programmi politici, vede la salvezza d'Italia nel miraggio dell'antica Roma. Come Dante è guidato da Virgilio, così Machiavelli si fa condurre da Tito Livio, in entrambi i casi si cerca la soluzione a problemi italiani in formule extraitaliane. L'utopia dantesca sta fuori dalla geografia, ancorata all'Impero che ha il suo centro in Germania. L'utopia di Machiavelli è fuori del tempo, si ispira alla perfetta repubblica romana morta da più di mille anni.

A prima vista può sembrare assurdo parlare di utopismo a proposito di Machiavelli, da sempre celebrato come espressione suprema del realismo politico. Però è sicuro che l'utopia fu la via per rimediare alla sua impotenza politica. Lo ha rilevato Goffredo Quadri, in *Niccolò Machiavelli e la costruzione politica della coscienza morale,* asserendo che « non potendo essere il fondatore di uno Stato, eppure avendo l'anima di Licurgo e di Solone, si sfoga, come fecero Platone e Aristotele, a scrivere perché un altro possa avere incitamento a fare ciò che egli non può fare. Grande sognatore, altrettanto quanto grande malcontento ».

Nel valutare l'apporto del segretario fiorentino alla Tradizione politica dell'unità italiana vanno separati tre punti: primo, il dolore per l'Italia divisa, in mano agli stranieri; secondo, l'impossibilità di unire gli italiani con un'azione liberatrice comune; terzo, l rifugio nel ricordo di Roma, nel sogno irrealizzabile di una Roma rinata, che ha da essere il punto terminale del suo pensiero.

Ne *Il Principe* effettua un'analisi realistica dei mali italiani dell'epoca. Nell'esaminare, nel capitolo XXIV, « cur Italiae principes regnum amiserunt » individuerà la causa nell'incapacità dei principi della penisola di maneggiare le armi, insieme con l'errore di non aver

saputo ottenere l'appoggio né dei popoli né dei grandi. L'impiego dei mercenari invece di milizie proprie, duramente criticato nel cap. XII, infiacchì gli eserciti dei principi, la perdita dell'appoggio dei popoli e dei signori finì per paralizzare le forze delle loro signorie e dei loro principati. Se a ciò si aggiunge il danno causato dalla Chiesa romana, quale è dipinto nel XII cap. del 1 libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* — la Chiesa è forte abbastanza da impedire l'unità della penisola, ed è debole abbastanza per non riuscire a realizzarla — si avrà il quadro completo dell'analisi machiavellica dei motivi che rendono impossibile l'unità italiana. La negatività dell'analisi lo fa disperare di questa unità. Lo scrive in una delle sue lettere: « Quanto all'unione dell'italiani, voi mi fate ridere: primo, perché non ci ha mai unione veruna a fare ben veruno;... secondo, per non essere le code unite ai capi ». E di qui, sconsolato, si volge verso la Roma classica. Nato ed educato nell'ondata umanistica, vede in Roma l'ideale che la realtà prossima rende irraggiungibile.

L'ammirazione per Roma è il contrasto che lenisce le sue tristissime meditazioni politiche; Roma è il modello in cui si rifugia il dolore dell'umanista disilluso sui suoi contemporanei. Lo afferma fin dal cap. 1 del libro 1 dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio,* avvertendo che « coloro che leggeranno quale principio fusse quello della città di Roma, e da quali latori di leggi e come ordinato, non si maraviglieranno che tanta virtù si sia per più secoli mantenuta in quella città ». Continuità e forza che si spezzano nella Italia contemporanea. L'ideale della « repubblica perfetta » di Roma, nel cap. 2 dello stesso libro 1 o nel cap. 1 del 2, sarà, la sua formula politica.

Così in lui l'unità italiana è ricordo di Roma antica e non azione italiana nell'ora presente. Per dirlo con Federico Chabod, in *Del « Principe » di Niccolò Machiavelli,* per Machiavelli « rimane, l'unità, un ricordo, una rimembranza del passato; al più una melanconica aspirazione di cui si conosce la vanità; non giunge ad improntare di sé il pensiero che vuol costruire nel presente ».

Da ciò risulta che, trasferita la problematica della Tradizione italiana nei ricordi della Roma passata, Machiavelli finisce con l'essere un tradizionalista romano più che un tradizionalista italiano.

« Romano egli fu veramente nella sua attività ricostruttrice della Romanità e perciò si presenta come il vero restauratore e rinnovatore della idea della grandezza di Roma e continuatore della sua

tradizione »: così scrive F. Bruno in *Romanità e modernità nel pensiero di Machiavelli.*

Per questo atteggiamento Machiavelli cade nell'utopia: rinchiudendosi nella memoria di Roma e proponendo la vecchia medicina romana per curare i mali italiani del presente, Machiavelli propone l'impossibile.

Invece della sua Italia, cerca l'età aurea di Roma narrata da Tito Livio: lo dice Valerio Marci nel suo *Machiavelli. La scuola del potere.* È la lacerazione che affiora, all'inizio del cap. 1 delle *Istorie fiorentine,* in queste parole, scritte quasi fra le lacrime: « intra gli altri grandi e meravigliosi ordini delle repubbliche e principati antichi che in questi nostri tempi sono spenti ».

L'umanista ha vinto l'analizzatore prammatico. Roma, la Roma scomparsa è l'utopia salvatrice. « La sua vera patria era Roma. La sua vera città era Roma. I suoi veri concittadini erano i romani. Usciva dall'afflizione cercando la compagnia dei romani », nota con acutezza Giuseppe Prezzolini nel suo *Machiavelli.* Per Machiavelli « la vera, la grande patria è Roma » e non l'Italia, conclude Carmelo Caristia in *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli.*

Quando si occupa della concretizzazione di questo sogno umanista nella realtà politica italiana postula l'azione di un principe alla romana, e non di un principe all'italiana. Nel cap. XXVI de *Il Principe* « il redentore » d'Italia sarà redentore nella misura in cui sarà romano, nella misura in cui restaurerà quel valore romano inesistente fra i principi dell'Italia che gli è contemporanea. L'invocazione che riprende dalla *Italia mia* di Francesco Petrarca è l'illusione che l'utopia umanistica della Roma eroica possa rivivere:

> « Virtù contro furore
> prenderà l'anima e fia il combatter corto;
> che l'antico valore
> nelli italici cor non è ancor morto ».

Il contributo di Machiavelli alla Tradizione italiana è una chimera umanistica, e non il programma concreto che era naturale sperare dal suo realismo politico. Il dolore d'Italia s'ammanta di irrealizzabile sogno. Come l'Alighieri risolse la sua passione italiana nella formula dell'Impero d'Occidente, Niccolò Machiavelli risolve la sua nell'impossibile resurrezione della Roma morta mille anni fa.

Dolore appassionato, non programma efficace. Per Machiavelli

l'unità italiana è ancora, così come per Dante, mero sentimento generoso.

c) Se Francesco Guardione ha giustamente segnalato, in *Il dominio dei Borboni in Sicilia dal 1830 al 1861 in relazione alle vicende nazionali,* Paolo Paruta come precursore dell'unità italiana, quel che il veneziano apporta alla Tradizione dell'unità italica è ciò che molti altri andavano adducendo: il lamento per i mali provocati dalla mancanza di unione fra gli italiani. Non altro è il valore del tratto del cap. IV del libro dei *Discorsi politici sopra diversi fatti e memorabili dei principi e di repubbliche antiche e moderne.*

Paruta vede in Italia lo stesso che nella Grecia antica: la « sede di molte chiare e famose repubbliche », e niente di più; lo stesso nel libro III de *Della perfezione della vita politica.* Come in tanti altri manca il criterio realistico e giusto che stabilisca la teoria dell'unità politica italiana.

d) In base ai dati di cui dispongo e disposto ad accettare le critiche che possano correggere la mia presente affermazione, l'unica formulazione d'una concezione della Tradizione italiana come unione politica efficace si incontra negli scrittori italiani del sec. XVI, sotto lo scettro dei Carli e dei Filippi. Un'altra gloria va aggiunta a quelle della Napoli ispanica: quella d'aver reso possibile la formulazione più esatta della teoria dell'unità politica italiana; con l'aggiunta del merito che non si tratta di teorizzazioni isolate, ma di un completo corpo dottrinale sostenuto da vari scrittori.

Valgano alcuni testi come esempio.

Camillo Querna, nativo di Monopoli, afferma, descrivendo il tentativo fallito dei francesi di Lautrec nel 1528 nel suo *De bello neapolitano,* che il Re di Napoli va a cacciare gli stranieri e a sottomettere al Regno i vecchi nemici del Papato, di Firenze e di Venezia, dando leggi all'intera Italia mentre la prudenza chiude la bocca ai suoi nemici:

« Haec lege, Italiae et cunctis timeatur in oris ».

Camillo Querna è il poeta che spera da Carlo V all'intorno del Regno di Napoli, in quel momento poderoso, « utquantum pro tuo augendo Imperio itala virtus elaboraverit ».

Per il cosentino Giano Anisio il re di Napoli Carlo V è il liberatore d'Italia, il realizzatore del sogno romano di Machiavelli e dell'Alighieri. Negli *Epigrammata* canta il re di Napoli Carlo V:

« quam Iulio olim Caesari maior tibi
debetur ab Remi urbe supplicatio
fortissime omnium atque felicissima
Caesar, coactis terga vertere hostibus
immanibus cincique nescientibus
et liberata patria carissima ».

Un altro cosentino, Bernardino Martirano esprime la prima concezione dell'unità italiana attuata per mano di Carlo V.

Nel Martirano l'Italia è realtà politica, così come lo sono la Spagna nella penisola iberica o la Germania a nord delle Alpi. Dica quel che vuole Benedetto Croce ne *I fratelli Martirano* dove nega valore politico al geniale poema *L'Aretusa,* e contrariamente a quel che pensa Francesco Fiorentino che nel suo *Bernardino Telesio ossia studi storici sull'idea della natura nel Risorgimento italiano* — lo considera teorico della monarchia universale di Carlo V, mi sembra che sia sufficiente leggere il poema di Bernardino Martirano per intendere come l'Italia fosse per lui realtà politica incarnata nell'unico Regno della penisola, realtà destinata a sussistere intorno al trono napoletano. Che l'Italia sia eguale alla Germania o alla Spagna è manifesto quando canta come il Re di Napoli Carlo V, marciando su Tunisi, trascini dietro di sé

« lo Spagnol, lo Tedesco, l'Italiano ».

L'Italia, intorno a Napoli, è l'unità equiparabile alle corone spagnola e germanica. Lo dice in questo modo:

« Il successor di Cesar, che la chioma
di tre corone glorioso adorna,
per cui di novo a dar le leggi Roma
al mondo tutto trionfando torna,
prese havea l'arma per levar la soma
antica a Grecia, e per fiaccar le corna
al fier Rebelle; e far il grand'acquisto
de la terra, ove nacque e morì Christo.
Chiunque alberga tra Pirenne el mare
con Aragonia lasciva vota Spagna;
et perché mostri più con bell'oprare
che non scriver, la fe, segue Alemagna;
chiunque arme in Italia può portare
l'insegna felicissime accompagna ».

Identica visione esprime il beneventino Giambattista Pino ne *Il triompho di Carlo V*: prospetta la corona italiana come realtà unitaria intorno al Regno napoletano in termini che ripetono la concezione di Bernardino Martirano. Contro Tunisi vanno,

> « l'Ispana gente, e, quest'ardita, e franca
> ch'è qui raccolta, quest'è l'ardimento
> d'Italia bella a cui pronto non manca
> d'ingegno, e di valor, qui mira intento
> al Tedesco furor che fugga, stanca
> ogni forza, e le da tema, e spavento.
> Vedi ch'in ponto stan tutti a far guerra
> a l'inimico, e mal sicura terra ».

È anche il programma politico di Ludovico Paterno, cittadino di Piedimonte di Alife, esprime in *Della Mirtia,* opera dedicata a Filippo II; infatti vede il rimedio ai mali d'Italia, martirizzata da stranieri come Attila, Federico di Svevia o il Valentino, nella sua unificazione e trasformazione in erede di Roma a opera del Re di Napoli, in modo che questi possa

> « havesti 'l fren de l'universo in mano ».

L'idea dell'unità dell'intera Italia intorno al trono napoletano fu conseguenza dell'ottimismo trionfale dei figli del Regno dovuto al fatto di far parte della Monarchia Cattolica. Dal momento in cui il Re di Napoli aspirava alla monarchia universale, aveva come missione la unificazione degli italiani sotto il suo scettro. Il Re di Napoli come signore del mondo rappresenta il contropiede della teoria napoletana dell'unità politica italica. Sono, queste, due nozioni che marciano unite nei versi in cui Luigi Tansillo auspica la monarchia totale del Re di Napoli, affinché

> « e così sia nel mondo, opra non vile,
> un Pastor solamente, ed un ovile ».

versi analoghi a quelli che, in *Della vittoria della Santissima Lega all'Echinadi* di Ferrante Caraffa, invocano

> « un sol Pastore in terra,
> un solo ovile, e una greggia eterna ».

Contribuiva a tale visione la struttura istituzionale della Monarchia Cattolica, nella quale i diversi regni e signorie conservavano la

loro personalità politica, culturale e giuridica. Il Regno di Napoli era in grado di portare a compimento l'unità italiana perché viveva nella pienezza della sua personalità politica, perché non era un'appendice qualsiasi della Castiglia, perché i suoi sovrani si curarono molto di conservare in tutti i campi la sua peculiare personalità; perché non erano Re di Castiglia governando Napoli, ma Re di Napoli nella unione personale di una monarchia federativa. La risposta negativa di Filippo III, II di Napoli, alle richieste di castiglianizzazione del Regno esposte dal deplorevole e luciferino Tommaso Campanella in *Della monarchia di Spagna,* dissolvono ogni dubbio a riguardo.

Di modo che il primato del Regno di Napoli avrebbe condotto a una egemonia gerarchizzata, e non a una fusione assorbente; l'unità d'Italia intorno al trono del Regno avrebbe potuto realizzarsi in accordo con la struttura propria della Monarchia Cattolica; cioè alla maniera di una federazione nell'ambito della quale ogni componente avrebbe conservato la sua personalità politica e culturale, senza pregiudizio per l'unione di tutti nelle imprese politiche comuni.

Concorse, inoltre, il fatto che è allora che le genti italiane coniano il sigillo del loro stile storico in occasione della Controriforma.

In quanto parte della Monarchia Cattolica, o in conseguenza dell'egemonia peninsulare del regno di Napoli, i popoli italici alzano gli stendardi della Controriforma tridentina e sanno essere cattolici a tutta prova, sebbene talvolta l'azione puramente politica di alcuni papi non sia fedele all'impresa controriformatrice. Gli italiani furono allora più papisti dei papi; i Re di Napoli seppero inalberare gli ideali della Controriforma anche a costo di affrontare scomuniche pontificie dovute a motivi politici, e di ciò sopravvanzano gli esempi nell'operare di Carlo V e Filippo II come Re di Napoli.

La Tradizione politica dell'unità italiana raggiunge nella Napoli del sec. XVI quel che prima non aveva avuto: una dottrina possibile, lontana dalla chimera dantesca dell'Impero germanico e lontana dall'utopia umanistica del principe romano delineato nei sogni politici di Machiavelli.

Ciò che il Risorgimento avrebbe potuto raccogliere dalla Tradizione italiana di unità è compendiato nella Napoli del sec. XVI.

Il primato napoletano rendeva, inoltre, possibile l'unità d'Italia perché gli altri principi della penisola costruiscono la loro gloria servendo come generali negli eserciti del Re di Napoli, Il crotonese Giano Pelusio lo fa notare a proposito del duca di Parma Alessan-

dro Farnese, rappresentandolo — nel suo poema *Serenissimo Odoardo Farnesio in sacrosantum Senatum Card. ellecto gratulatio* — come capo che combatte contro i « belgas feroces et rebelles »; così come considera — nel suo *Caroli Emanuelis serenissimi Sabaudiae ducis, Subalpinorum principis, et augustiss. Catherinae Austriacae Philippi Serenissimi et invittissimi Hispaniarum Regis filiae, Epithalamion* — le gesta di Emanuele Filiberto, generale nella battaglia di San Quintino e, prima, leale servitore di Carlo V, la gloria maggiore dei Savoia.

Posizione ribadita dal francesco di Eboli fra Agostino dei Capiti, che mette in versi — nelle sue *Rime spirituali* — l'elogio del Duca di Savoia:

> « ma per te ancor a Gallia ne la pancia
> la spada immerge Iberia, che conduce
> sotto gli Auspitij tuoi le squadre invitte;
> onde le Galle sien sparse, e sconfitte ».

La realizzazione dell'unità italiana intorno al Regno di Napoli divenne impossibile per la sconfitta dei Re di Napoli e il trionfo dei loro nemici europei. Nel sec. XVII è evidente il ripiegamento e non era già più cosa realistica pensare all'unità italiana, e meno ancora quando l'egoismo dei Borboni asservisce ai rampolli di questa famiglia francese diverse signorie in Italia, cominciando dal Regno napoletano stesso.

A ciò che era stata impresa di fede in una universalità cattolica subentrano gli interessi delle famiglie regnanti; gli ideali religiosi cattolici vengono soppiantati dai patti di famiglia; le libertà e i privilegi, che a Napoli avevano teorizzato giuristi della statura di un Andrea Molfesio e di un Gio. Domenica Tassone, speriscono sotto la valanga dell'assolutismo copiato dalla Francia. La francesizzazione politica e ideologica distrusse l'ultima possibilità di un'unità d'Italia all'italiana, come era stata concepita dai napoletani del XVI sec.

Criteri dell'unità italiana secondo il Tradizionalismo italico

Malgrado tutto, restarono alcuni criteri chiari e precisi. Il primo di essi è il sentimento cattolico dell'Italia. Cattolico e non vaticanista, come i napoletani del sec. XVI.

L'Italia sarà tridentina sulla linea della Controriforma in misura tale che ancora ai margini del 1700, quando la Controriforma

sarà stata sconfitta dall'Europa, si solleverà nell'opera insigne di Giambattista Vico, la più completa concezione della visione tridentina del mondo e del diritto.

Il secondo criterio è che l'unità non potrà essere intesa come uniformità, né come assorbimento di un sistema politico da parte di un altro sistema politico. Così come la diversità dei popoli iberici esigeva il rispetto della personalità di ognuno di essi in una federazione nella quale li univa la fede nello stesso Dio e il servizio allo stesso Re.

In terzo luogo, l'unità, in questa maniera federata e non livellata, dovrà essere realizzata da genti autenticamente italiane, e non attraverso interferenze straniere. E questo non per prurito di nazionalismi sciovinisti, che sono l'antitesi della concezione politica tradizionalista, ma per un minimo di rispetto alla dignità della nazione italica; che basta e avanza per costruire la propria storia, senza che siano necessarie intromissioni forestiere.

Queste tre condizioni (Cattolicesimo tridentino, federalismo storico, perentoria italianità) costituiscono i criteri tradizionali per la unità italiana. Tenne conto di essi il Risorgimento del XIX sec.?

È qui la chiave delle nostre considerazioni su questo avvenimento cui plaude ogni tradizionalista, dato che eccoglie una secolare e italianissima aspirazione; azione eroica sulla quale, però, rimangono riserve a causa del modo in cui si attuò, nella misura in cui la realizzazione faccia suoi o neghi i criteri della Tradizione nell'impostazione dell'unità politica.

Cercherò di affrontare brevemente il problema, delineando appena temi che altri hanno da trattare in seguito con ampiezza e conoscenze maggiori delle mie.

Risorgimento e Cattolicesimo

Che il Risorgimento, così come si realizzò, ebbe carattere laico, massonico e acattolico è cosa che appare in tutta chiarezza. Cosa deplorevole, ma sicura. Fin dal primo progetto presentato nel dicembre 1813 al ministro inglese Castlereagh dai carbonari emigrati in Inghilterra acquista questo tratto decisivo. Il grande fautore Giuseppe Garibaldi praticava una sorta di religione laica, contraffazione di quella cattolica, una nuova religione civile nella quale officiava da sacerdote battezzando gli adepti, come fece a Verona nel 1866 se si

deve prestar fede a quel che riferisce Emilio Curatolo nel suo *Garibaldi e le donne.*

Per Luigi Settembrini, secondo una lettera del 6 agosto 1866 riportata da D'Aloja in *Chi fu Luigi Settembrini. Pensieri e giudizi,* l'unità d'Italia comportava nientemeno che la fine del Cattolicesimo e l'avvicinamento dei cattolici alle tesi luterane; esalta, inoltre, la necessaria fatica delle sette massoniche per conseguire questa unità schiacciante il Cattolicesimo. Giovanni Spadolini ha parlato, per questo, di « logica giacobina » del Risorgimento in *L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al '98;* logica che Giacinto de' Sivo presenta, nella sua *Storia delle Due Sicilie,* come l'affiliazione di Vittorio Emanuele alla massoneria per ottenere l'appoggio delle sette nel raggiungimento del dominio d'Italia.

Forse la più precisa manifestazione del carattere acattolico del Risorgimento si trova nell'evoluzione di Vincenzo Gioberti. Finché Gioberti pensò che il Papato gli sarebbe servito da strumento per realizzare l'unità italiana all'ombra delle idee liberali che professava, lo definì — in *Del primato morale e civile degli italiani* — come il maggior « imperio politico » della storia, più esteso di quelli di Sesostri, Alessandro, Roma o Carlo V; ma quando Pio IX si rifiuta di essere un suo mezzo, ne *Il Rinnovamento civile d'Italia* la Chiesa cessa di essere santa, il Papa opera contro i precetti evangelici, il Cattolicesimo decade inesorabilmente per opporsi al progresso, Roma è farisea e la unità causerà un'inevitabile riforma religiosa. Gioberti non sente l'Italia tradizionale e cattolica; al pari dei carbonari e dei liberali combatte l'Italia tradizionale in nome dei suoi opportunismi da corte rivoluzionaria alla francese. Il Cattolicesimo fu per lui arma di cui servirsi, e non religione cui servire, come rileva Renato Freschi in *L'azione politica di Gioberti.* È che Gioberti era liberale, non era tradizionalista. Antonio Anzilotti, nel suo *Gioberti,* ha puntualizzato che la sua ostilità verso i gesuiti non aveva niente a che vedere con il problema dell'unità italica, ma derivava dal fatto che lui era liberale e i gesuiti tridentini. Il caso di Vincenzo Gioberti dimostra definitivamente, con il suo falso guelfismo opportunista, la biasimevole indole del Risorgimento quale si realizzò; non per quel che presentava di ostile nei confronti del Papato, ma per quel che aveva di ostile ai modi cattolici della Controriforma.

Unità e livellamento

Gli influssi del liberalismo rivoluzionario fecero sì che l'unità attuata dall'azione risorgimentale fosse livellamento invece della federazione prevista dai precursori inscritti nella Tradizione italiana.

Nella duplice possibilità di scegliere l'unità livellatrice o la federazione tradizionale era contenuta l'opzione fra il pensiero rivoluzionario negatore della storia e procedente dall'uomo astratto, e il pensiero tradizionalista, per il quale l'uomo è un essere storico e concreto.

Per questo, al riparo delle vittorie napoleoniche, ciò che chiedono i primi rivoluzionari alla francese è un'Italia unica e uniformata, una Italia alla giacobina. Così il romano Enrico Michele l'Aurora nei libelli intitolati *Un repubblicano che fu nobile agli ex nobili di Milano;* così il cremonese Vincenzo Lancetti dalle pagine del *Giornale dei patrioti d'Italia* del 24 gennaio 1791; così Antonio Aldini nella memoria che eleva a Napoleone nel giugno 1796; così il lombardo Francesco Reina che chiede nel 1796 a Bonaparte « l'unità e l'indivisibilità degli tSati italiani »; così il genovese stabilito a Napoli Cesare Paribelli nell'*Indirizzo dei patrioti italiani ai direttori e legislatori francesi,* datato 18 giugno 1799; così Francesco Melzi d'Eril nella lettera a Napoleone del 16 novembre 1799; così il napoletano Matteo Galdi nel famoso scritto sulla *Necessità di stabilire una Repubblica in Italia;* così il trentino Gregorio Fontana che propone di trasformare in italiana la Repubblica Cisalpina estendendola a tutta la penisola; così il modenese Luigi Cesare Loschi chiede lo stesso ampliamento unificatore nei suoi *Pezzi patriottici.* Tutti costoro sono imbevuti di idee francesi, senza altra intenzione che trasportare in suolo italiano i concetti dominanti della antistorica rivoluzione del 1789.

L'idea dell'unità uniformistica che trionfa nel Risorgimento è, dunque, di origine francese e si trova in contraddizione con le anteriori formulazioni di unità proprie della Tradizione italiana. Per questo non è strano che tale idea sia fatta propria da Giuseppe Mazzini già dal 1830 in uno scritto espressivo cui mi limito ad alludere per motivi di brevità. Sul piano dottrinale la questione venne impostata intorno alla definizione della nazione, la cui prima esposizione moderna fu formulata da Pasquale Mancini nella sua celebre conferenza torinese del 22 gennaio 1851, in cui sostenne che quel che caratterizza una nazione è « la coscienza della nazionalità », al di sopra

del sangue, della geografia e della storia, sostituendo alla nozione oggettiva della storia cristallizzata, con la quale il tradizionalismo distingue i popoli, il criterio soggettivista della volontà attuale, preludio della celebre definizione di Ernest Renan secondo la quale la nazione è un plebiscito quotidianamente rinnovato.

Accade che, se si accettano le idee con cui Pasquale Mancini definì la nazione, l'argomento si volge contro i sostenitori dell'unità livellatrice, giacché nel linguaggio dell'epoca la parola nazione viene applicata in particolare a ciascuno dei popoli italiani.

Pur non riferendomi che a Napoli, per evidenti motivi di necessaria brevità, è facile constatare come il popolo del Regno viene considerato nazione a partire già dal XVIII secolo, anche dai liberali rivoluzionari, che applicano a Napoli, e non all'Italia, la nuova versione di nazione forziata in Francia dai rivoluzionari del 1789.

Nel 1791 si stampano le *Conferenze segrete tra un savio ministro di Stato e l'avvocato Pietro Giannone*: nel titolo è detto che sono *intorno ad importantissimi obbjetti che riguardano il ben essere della Nazione Napoletana.* E nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* Vincenzo Cuoco chiama innumerevoli volte Napoli « nazione ».

Lo stesso fa Eleonora de Fonseca Pimentel, secondo la testimonianza di Benedetto Croce in *La rivoluzione napoletana del 1799.* Il 28 gennaio 1821 Francesco I dice di legare la sua sorte alla « nazione napoletana ». Vecchio combattente nella guerra spagnola di indipendenza contro Napoleone Bonaparte, murattiano emigrato a Parigi, l'anonimo autore dello scritto *Sull'esercito delle Due Sicilie e sulla guerra italica di sollevazione* definisce Napoli « nazione » in varie occasioni; definizione che, dalla opposta parte politica, ripete il conte Gennaro Marelli narrando gli *Avvenimenti di Napoli del 15 maggio 1848.* Tutti i proclami dei rivoluzionari unitari del 1848, a cominciare da quelli redatti da Luigi Settembrini e da Carlo Poerio, parlano di « nazione napoletana », mai di nazione italiana. Anche per Giuseppe Mastriani, nonostante la sua posizione antiborbonica, Napoli è nel 1861 nazione: è quel che afferma nell'opuscolo *Napoli e l'unità d'Italia.* Dalla medesima parte degli unificatori Luigi Dragonetti sostiene, in una lettera datata 11 agosto 1860 in Firenze, la « personalità nazionale » di Napoli.

Nella *Storia del Regno di Napoli* Benedetto Croce non si stanca di chiamare « nazionale » alla napoletana, e Ferdinando Petruccelli

della Gattina fa lo stesso nella sua *Napoli polemica.* Senza contare che, ne *La fine di un Regno* Raffaele de Cesare designa la tarantella come « danza nazionale napoletana », segno della estensione con cui si applicava fin nel linguaggio volgare l'idea di nazione al popolo del Regno di Napoli.

Da ciò risulta che né il sentimento dell'epoca né il giudizio degli scrittori autorizzavano a sostituire la concezione dell'unione federativa propria della Tradizione italiana con i criteri uniformistici importati dalla Francia rivoluzionaria. Tanto che il tempo ha imposto la correzione del chiuso centralismo con la istituzione delle regioni amministrative. Ma si tratta di una soluzione rivoluzionaria di repubblicani moderni che non risolve il problema, essendo adottata con le spalle rivolte alla storia. In concreto, la frammentazione del Regno di Napoli in regioni sconosciute dalla storia è un altro nuovo mezzo della rivoluzione contro la vera Tradizione politica d'Italia, partendo da premesse di farisaica uniformità dissimulata.

L'unità attuata dagli italiani

Premessa tradizionale che è anche un desiderio per chi vi parla, perché, sebbene non abbia passaporto italiano, si sente italiano fino al midollo. Non devo entrare nell'analisi dei fatti, perché non sono la persona più indicata per tale incombenza.

Conclusione

Allo stesso modo che nella penisola iberica, nella penisola italica, entro la cornice dell'eredità romana e dello spirito religioso cristiano, si costituiscono diversi popoli dotati di peculiarità sufficienti perché essi posseggano personalità culturale, istituzionale e giuridica. Nella penisola iberica fu possibile un processo di unificazione culminato nel 1580, mentre in Italia una serie di ostacoli impedisce l'attuarsi del processo unitario, anche nella forma iberica di federazioni personali o reali.

Con la Controriforma tutti questi popoli, tanto gli iberici quanto gli italici, assumono la missione di custodi del Cattolicesimo, a volte anche contro gli errori politici di alcuni papi più politici che apostolici, più romani che universali. Alcuni sovrani comuni a molte parti di entrambe le penisole conducono la crociata cattolica della Contro-

riforma, difendendo la Cristianità contro le due minacce del turco e del luterano europeo, innalzando la bandiera dell'universalità cristiana che, da parte loro, gli egoismi dei Borboni francesi tradivano fin dal principio. Formavano, dunque, di fatto una confederazione cattolica, giacché anche gli altri Stati italiani si contentavano, come il Piemonte, di elevare i propri principi a soldati dei nostri comuni sovrani. Confederazione cattolica unita dalla fede nello stesso Dio tridentino e dal servizio allo stesso re, ma nella quale ogni membro componente godeva di pienissima personalità politica, istituzionale, giuridica e culturale.

La fine dello spirito della Controriforma nel 1700, insieme con la funesta intronizzazione dei Borboni in entrambe le penisole, portò con sé la scomparsa dello spirito del Cattolicesimo militante e la deificazione dei re assoluti in una servile imitazione del modello tirannico dei Borboni della Francia vincitrice. Fummo vinti, spagnoli e italiani; e abbiamo pagato, e seguitiamo a pagare, l'amaro tributo dell'ingiustizia storica che devono pagare sempre i vinti ai vincitori. L'assolutismo borbonico del XVIII sec. e il liberalismo borghese del XIX sono il tributo del nostro servilismo politico e ideologico all'Europa che ci vinse collocando principi francesi europei sui troni italici e iberici.

Per questo non deve sembrare strano che il Risorgimento, meravigliosa impresa attuante l'unità italiana da tanti secoli anelata, avvenisse sotto le ispirazioni europee, invece di adottare i criteri della secolare tradizione italiana, cattolica e federativa. Fu massonico per assorbimento; non cattolico, nemmeno attraverso patti tra eguali.

Non altrimenti nella penisola iberica il primo infausto Borbone europeizzatore, Filippo V, sostituisce alle bandiere della fede combattiva gli interessi della casta borbonica, così come schiaccia diritti e privilegi dei popoli di Catalogna e dei Paesi Baschi, d'Aragona e di Valenza.

Ché la nostra storia è sempre parallela.

Come tradizionalisti italiani dobbiamo festeggiare la gloria feconda dell'unità italiana rappresentata dal Risorgimento, ma dobbiamo anche far sì che il conseguimento dell'unità venga interpretato in modo che si innesti nella Tradizione cattolica e liberissima d'Italia, secondo il sogno di Dante Alighieri, di Francesco Petrarca e di Niccolò Machiavelli; entro i canoni fissati dai maggiori teorici dell'unità italica nei giorni napoletani e universali del XVI sec.

Credo che questo debba essere compito di questo quarto Convegno e il servizio che noi, uomini della « Filippo II », possiamo rendere all'Italia che adoriamo.

E niente più.

(Traduzione di *Giorgio Volpi*)

La Quercia, anno V, dicembre 1977
Edizioni Thule, Palermo

INDICE